નિવેદન

ભૂતપૂર્વ વડોદરા સરકાર તરફથી 'મહારાજા સયાજીરાવ ગાયકવાડ પારિતોષિક વ્યાખ્યાનમાલા'ની યોજના કરવામાં આવી હતી. આ યોજના અનુસાર, પ્રસિદ્ધ વિદ્વાનોને દર વર્ષે વડોદરામાં વ્યાખ્યાનો આપવા આમંત્રણ આપવામાં આવતું હતું, અને વ્યાખ્યાનો આપ્યા બદલ તેઓને રૂ. ૫૦૦૦/-નું પારિતોષિક અપાતું. વડોદરા રાજ્યના વિલીનીકરણ પછી, આ વ્યાખ્યાનમાલાના નિયમાનુસાર, પ્રતિવર્ષ વ્યાખ્યાનો યોજવાનું કાર્ય મુંબઈ સરકારે મહારાજા સયાજીરાવ વિશ્વવિદ્યાલયને સુપ્રત કર્યું અને આ વ્યાખ્યાનો માટે વિશ્વવિદ્યાલયને વાર્ષિક રૂ. ૫૦૦૦/- પાંચ હજારની ખાસ મદદ આપવા ઠરાવ્યું. તદનુસાર, વિશ્વવિદ્યાલય પ્રતિવર્ષ આ વ્યાખ્યાનમાલાની યોજના કરે છે.

નીચે જણાવેલા આઠમાંથી ગમે તે એક વિષય ઉપર આ વ્યાખ્યાનમાલામાં વ્યાખ્યાનો આપવા ઠરાવેલું છે:

૧. કવિતા, ૨. સાહિત્ય, ૩. ઇતિહાસ, ૪. તત્ત્વજ્ઞાન, ૫. અર્થશાસ્ત્ર, ૬. વૈજ્ઞાનિક સંશોધન, ૭. લલિત કલાઓ, ૮. સમાજસેવા અને સમાજસુધારા.

આજ સુધીમાં આ વ્યાખ્યાનમાલાના ઉપક્રમે, ડૉ. રાધાકુમુદ મુકરજી, ડૉ. રવીન્દ્રનાથ ટાગોર, શ્રી. સી. વી. વૈદ્ય, શ્રી. કે. નટરાજન્, દીવાન બહાદુર કેશવલાલ ધ્રુવ, પંડિત વિષ્ણુ નારાયણ ભાતખણ્ડે, ડૉ. સુરેન્દ્રનાથ દાસગુપ્તા, ડૉ. શફાત અહમદખાન, ડૉ. (શ્રીમતી) સરોજિની નાયડુ, ડૉ. આર. કે. દાસ, ડૉ. ટી. ઈ. ગ્રેગરી, ડૉ. સી. વી. રામન, શ્રી કે. વી. રંગસ્વામી આયંગર, ડૉ. બિરબલ સહાની, ડૉ. જે. સી. ઘોષ, પ્રોફેસર કે. ટી. શાહ, ડૉ. કે. એસ. કૃષ્ણન, ડૉ. ડી. એન. વાડિયા, ડૉ. આર. સી. મજમુદાર અને ડૉ. સી. પી. રામસ્વામી આયર જેવા સમર્થ વિદ્વાનોએ વ્યાખ્યાનો આપ્યાં છે.

આ વ્યાખ્યાનમાલાનાં ૧૯૫૬-૫૭ની સાલનાં વ્યાખ્યાનો આપવા સુપ્રસિદ્ધ વિદ્વાન, પ્રજ્ઞાચક્ષુ પંડિત સુખલાલજી સંઘવીને વિનંતી કરવામાં આવતાં, તેઓએ વિશ્વવિદ્યાલયની વિનંતીનો સ્વીકાર કરી, વડોદરા કૉલેજ-બિલ્ડીંગના સેન્ટ્રલ હૉલમાં, ઈ. સ. ૧૯૫૭ના ફેબ્રુઆરી માસમાં, તા. ૨૧ થી તા. ૨૩ સુધીમાં 'ભારતીય તત્ત્વવિદ્યા' એ વિષય પર વ્યાખ્યાનો આપ્યાં હતાં. પંડિતજીએ વ્યાખ્યાનોની હસ્તપ્રત ફરી એક વાર તપાસી લઈ, તે મુદ્રણકાર્ય માટે તૈયાર કરી આપી તે માટે અમે તેઓના આભારી છીએ. આજે વ્યાખ્યાનો પુસ્તક આકારે પ્રસિદ્ધ કરતાં આનંદ થાય છે.

આશા છે કે તત્ત્વવિદ્યા–ફિલસૂફીમાં રસ ધરાવનાર સર્વ વિદ્વાનો અને વિદ્યાર્થીઓ આ વ્યાખ્યાનોને આવકારશે.

મહારાજા સયાજીરાવ વિશ્વવિદ્યાલય,
વડોદરા, તા. ૨૦ નવેમ્બર ૧૯૫૮

વ્રજ કૃષ્ણ ઝુત્શી
રજિસ્ટ્રાર

પુરોવચન

વડોદરા યુનિવર્સિટીના આશ્રયે ચાલતી સર સયાજીરાવ ગાયકવાડ ઑનરેરિયમ લેક્ચર સિરીઝમાં વ્યાખ્યાનો આપવાનું મને આમંત્રણ મળ્યું અને જેને લીધે હું પ્રસ્તુત વ્યાખ્યાનો આપી શક્યો, તે બદલ ઉક્ત લેક્ચર સિરીઝના વ્યવસ્થાપકો અને ખાસ કરી વડોદરા યુનિવર્સિટીના તત્કાલીન ઉપકુલપતિ વિદુષી શ્રીમતી હંસાબહેન મહેતાનો સર્વ પ્રથમ મારે હાર્દિક આભાર માનવો જોઈએ. એમના તરફથી આ સમ્માનપ્રદ સિરીઝમાં વ્યાખ્યાનો આપવાનું આમંત્રણ મળ્યું ન હોત તો જે રીતે આ વ્યાખ્યાનો તૈયાર થયાં છે તે રીતે મારા જીવનકાળ દરમિયાન લખવાનો પ્રસંગ ભાગ્યે જ આવત. આ વ્યાખ્યાનોમાં ચર્ચાયેલ વિષયો મનમાં તો સંસ્કારરૂપે પડ્યા હતા. પણ એને સગ્રથિત રૂપે વ્યક્ત કરવાનું કામ એકાગ્રતા અને પરિશ્રમ, બન્નેની અપેક્ષા રાખતું હતું. વડોદરા યુનિવર્સિટીએ આ કામ કરવાની તક આપી એ મારા જીવનનો એક વિશેષ લહાવો જ છે, એમ હું સમજું છું.

મેં નક્કી કર્યું હોત તો હું આ વ્યાખ્યાનો રાષ્ટ્રભાષા હિન્દીમાં લખી શકત. અને હિન્દીમાં લખ્યાં હોત તો સહેજે એનું વાચકવર્તુલ બહુ મોટું પ્રાપ્ત થાત. હું રાષ્ટ્રભાષાનો પૂરો હિમાયતી પણ છું. આ બધું છતાં મેં માતૃભાષા ગુજરાતીને પસંદ કરી. તેનું એક અને મુખ્ય કારણ તો એ છે કે હું માતૃભાષાના માધ્યમ દ્વારા અનેક વિષયોના શિક્ષણનો જ નહીં, પણ તે તે વિષયોના ઉચ્ચ અને ઉચ્ચતર શિક્ષણનો પણ સમર્થક રહ્યો છું. તેથી મારા વિષયને માતૃભાષામાં જ નિરૂપવાનો ધર્મ મને પ્રાપ્ત થાય છે. આ ધર્મ બજાવતાં મને ગુજરાતી ભાષાની વિશિષ્ટ શક્તિનું પહેલાં કરતાં વધારે ભાન થયું. કોઈ પણ સાચો અભ્યાસી પોતાના વિષયની રજૂઆત માતૃભાષામાં કરવા પ્રામાણિક પ્રયત્ન કરે તો તે વિષયને વિશેષ ન્યાય આપી શકે છે, અને માતૃભાષાનું કાંઈક વિકસાવવા સાથે તેનું આંતરિક બળ પણ પ્રગટ કરી શકે છે. એ રીતે જુદી જુદી પ્રાંતીય ભાષાઓમાં રચાયેલું વિશિષ્ટ સાહિત્ય છેવટે તો રાષ્ટ્રભાષાનું ખમીર જ પોષે છે અને એના સાહિત્યમાં વિરલ ઉમેરો પણ કરે છે.

ગુજરાતીમાં હોવા છતાં જો એ વિચારોમાં કાંઈક સત્ત્વ જેવું હશે, તો તે રાષ્ટ્રભાષામાં અવતાર પામી તેને કાંઈક દીપાવશે. જો કાંઈ પણ એવું સ્થાયી સત્ત્વ ન હોય તો તો પ્રથમથી રાષ્ટ્રભાષામાં લખાયું હોય તોય તે એક ખૂણામાં પડ્યું જ રહે. આ વિચારથી મેં પોતાની જાતને એક રીતે આકરી કસોટીએ ચડાવી છે. હવે પરીક્ષા કરવાનું કામ તજ્જ્ઞ નિષ્ણાતોનું છે.

કાંઈ પણ લખવું હોય, ત્યારે સામે પ્રશ્ન આવે છે કે તે લોકભોગ્ય બને એ રીતે લખવું કે વિદ્વદ્‌ભોગ્ય બને એ રીતે? શિક્ષણનો વધતો જતો ફેલાવો, વાચકવર્ગની વધતી જતી સંખ્યા અને સાહિત્યનો વધતો જતો પ્રચાર, આ બધું જોતાં લોકભોગ્ય રીતે લખવું જોઈએ એમ મન કહે છે. પણ હું બીજી દિશાએ ચાલ્યો. તેનું એક કારણ તો એ છે કે જે સિરીઝના આશ્રય તળે મારે વ્યાખ્યાનો આપવાનાં હતાં તેની કક્ષા સાધારણ કોટિની નથી. બીજું કારણ મારી સામે એ પણ રહ્યું છે કે તત્ત્વજ્ઞાનને લગતા જુદા જુદા પ્રશ્નો તેમ જ તેની સાથે સંબંધ ધરાવતી પરંપરાઓ એ બધાનો સાચો ખ્યાલ મેળવવો હોય તો તે વિચારની ઉપરછલ્લી સપાટીએ રહેવાથી મળી શકતો નથી. જો કોઈ એના ઊંડાણમાં ઊતરવા પ્રયત્ન ન કરે તો છેવટે તત્ત્વજ્ઞાનના વિષયો માત્ર સ્થૂળ

અને વ્યવહારુ જેવા બની જાય તેથી ઊલટું, જો કોઈ એનાથી બની શકે તેટલું એ વિષયોમાં ઊંડાણ કેળવવા પ્રયત્ન કરે, તો દિવસે દિવસે એ વિષય પરત્વે સાચું જ્ઞાન મેળવવાની દિશા ઊઘડે વળી, જ્યારે આવા વિષયો ઊંડાણ પકડતા જાય છે, ત્યારે ક્રમે ક્રમે તેને ઉપયુક્ત એવી ભાષા પરિભાષા પણ વધારે સ્થિર થાય છે, અને ઘડાય છે આ સામગ્રી આગળ જતાં લોકભોગ્ય રીતે વિષયની રજૂઆત કરવામાં બહુ કામની નીવડે છે

સંસ્કૃત પ્રાકૃત અને પાલિ જેવી શાસ્ત્રીય ભાષાઓમાં જે અનેક વિષયો પરત્વે સૂક્ષ્મ અને સૂક્ષ્મતર ચર્ચાઓ થયેલી છે, તેને લીધે જ તે તે ભાષાનું સાહિત્ય ગૌરવ અને સ્થાયિત્વ પામ્યું છે અંગ્રેજી આદિ પાશ્ચાત્ય ભાષાઓમાં તે તે વિષય પરત્વે લખનારાઓ બધું જ માત્ર લોકભોગ્ય થાય એ દૃષ્ટિએ નથી લખતા જો એમણે એ જ માર્ગ સ્વીકાર્યો હોત તો આજે છે તેટલું ગૌરવ પાશ્ચાત્ય ભાષાઓ અને તેના સાહિત્યનું કદી ન હોત આ અને આવી બીજી વિચારણાથી મેં આ વ્યાખ્યાનોમાં લોકભોગ્યતાની સહેજે કેડી છોડી દીધી છે

પરંતુ હું પોતે એમ માનું છું કે લોકભોગ્ય સાહિત્ય પણ તૈયાર થવું જ જોઈએ એનું એકંદર મૂલ્ય જરાય ઓછું નથી ઊલટું એવું સાહિત્ય વધવાથી અને પ્રચારમાં આવવાથી વાચકવર્ગ ક્રમે ક્રમે વધતો જાય છે, અને એમાંથી નાનો પણ જિજ્ઞાસુવર્ગ વિદ્વદ્ભોગ્ય સાહિત્યને સમજી શકે એવો નિર્માણ પણ થાય છે જો આ વ્યાખ્યાનોમાં ચર્ચાયેલા વિષયો યોગ્ય રીતે રજૂ થયા હશે અને તેમાં ભ્રમને અવકાશ નહીં હોય અથવા ઓછામાં ઓછો હશે તો તેને આધારે જ કોઈ કુશળ વ્યક્તિ લોકભોગ્ય રીતે એને બીજું રૂપ આપી પણ શકશે

કૉલેજ અને યુનિવર્સિટીમાં ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની જુદી જુદી શાખાઓનું અધ્યયન અધ્યાપન ચાલે છે, અને કદાચ તે વધતું જવાનો પણ સંભવ છે આ તત્ત્વજ્ઞાનના અભ્યાસીઓ અને અધ્યાપકો મોટે ભાગે અંગ્રેજીમાં લખાયેલ તે તે વિષયને લગતાં પુસ્તકોનો ઉપયોગ કરે છે અને શક્ય હોય ત્યાં સંસ્કૃત, પ્રાકૃત આદિ પ્રાચીન ભાષાઓમાં લખાયેલ ઉચ્ચ કોટિના ગ્રંથોનો પણ ઉપયોગ કરે છે વિદ્યાર્થી અને અધ્યાપકો એ સાહિત્યનો ઉપયોગ તો કરે છે, પણ મેં ઘણી વાર જોયું છે કે તેમને તે તે વિષય જાણવાની સામગ્રી ઓછી કે વધતી જો માતૃભાષામાં કે છેવટે રાષ્ટ્ર ભાષામાં મળે તો તેમની સમજ વિશેષ ચોખ્ખી બને છે, અને તેમને એ વિષયમાં, સમજણ વધવાને કારણે રસ પણ પડે છે ઘણી વાર વિદ્યાર્થીઓ જ નહીં, પણ અધ્યાપકો સુધ્ધાં પૂછે છે કે તત્ત્વજ્ઞાનના અમુક અમુક મુદ્દા પરત્વે સર્વગ્રાહી અને તુલનાત્મક નિરૂપણ કરતું કયું પુસ્તક ગુજરાતી કે હિન્દીમાં છે? આ તેમની પૃચ્છા અને માગણી મારી નજર સામે હતી તેથી મેં એ માગણીને કાંઈક પણ સંતોષે અને અભ્યાસમાં થોડી પણ મદદ મળે એ ધારણા રાખી આ વ્યાખ્યાનોમાં તત્ત્વજ્ઞાનના મુખ્ય ત્રણ—જગત, જીવ અને ઈશ્વર—વિષયોની આસપાસ ભારતીય પરંપરાઓમાં જે વિચારો ખીલ્યા છે તેની મારી રીતે ફૂલગૂંથણી કરી છે એની ઉપયોગિતાનો ક્યાસ તો હવે એ વિષયના અભ્યાસીઓ જ કાઢે

પાંચમા વ્યાખ્યાનને અંતે 'દર્શન અને જીવન'ના મથાળા નીચે (પૃ ૮૮) જે ઉપસંહાર કર્યો છે તે વાચકો પ્રથમ વાંચી લે અને પછી વ્યાખ્યાનો વાંચે તો એમને વિષયની રજૂઆતનો કેટલોક ક્રમ ધ્યાનમાં આવશે અને વ્યાખ્યાનોના વિષયોની ગોઠવણી પાછળ મારી શી દૃષ્ટિ રહી છે, તેનો પણ ખ્યાલ આવશે જેને લીધે તેમને વિષય સમજવામાં કાંઈક મદદ મળશે પાંચે વ્યાખ્યાનો

ભારતીય તત્ત્વવિદ્યાને લક્ષી લખાયેલા છે હરેક વ્યાખ્યાનનો મુખ્ય વિષય તે તે વ્યાખ્યાનને મથાળે નિર્દેશેલો છે, અને તે તે વિષયને લગતા જે જે નાના-મોટા મુદ્દાઓ ચર્ચ્યા છે, એના પેટા મથાળા પણ ત્યા ત્યા આપ્યા છે વ્યાખ્યાનોને અને એક સૂચિ આપેલી છે, જેમા પારિભાષિક-શબ્દો, વિશિષ્ટ વ્યક્તિઓ, ગ્રથો, ગ્રથકારો વગેરેની પાનાવાર યાદી છે તેમ જ જે જે ગ્રથોનો આધાર તરીકે મે ઉપયોગ કર્યો છે, અને જે ગ્રથો ટિપ્પણોમા નિર્દિષ્ટ છે તેની યાદી પણ એ સૂચિમા આવી જાય છે

હુ અમદાવાદમા હતો, અને વ્યાખ્યાનો લખવાનો પ્રસગ આવતા કાશી ચાલ્યો ગયો લગભગ ત્રણ મહિના રહ્યો, પણ આ વ્યાખ્યાનો તો દોઢ બે માસમા જ લખાઈ ગયેલા. કાશીમા જવાથી જે ઝડપ થઈ અને લખવામા મને જે ઘણી અનુકૂળતા રહી તેનો યશ બહુશ્રુત અને કર્મઠ પડિત દલસુખ માલવણિયાને ફાળે જાય છે હુ ત્યા ગયો ન હોત, અને ત્યા ગયા છતા તેમનો સચેતન સહકાર મળ્યો ન હોત, તો મારુ આ કામ ઢીલમા પડત, અને કાઈક પાંગળુ તો રહેત જ. તેઓ મારા વિદ્યાર્થી તો છે જ, પણ તેથીય વધારે મારા સહૃદય સખા છે. એટલે આભાર શબ્દ ન લખતા અત્રે માત્ર તેમનુ સ્મરણ જ પૂરતુ છે

કાચો ખરડો કરી લીધા પછી પણ તેના ઉપર અનેક રીતે હાથ અજમાવવાનો હોય છે હુ પોતે છુ તો પરચક્ષુપ્રત્યય, પણ મને અનેક ચક્ષુષ્માન મિત્રો મળી રહે છે અમદાવાદ આવીને એ કાચા ખરડા ઉપરથી પાકુ લખાણ તૈયાર કરવા સુધીમા અનેક મિત્રોએ સદ્‌ભાવપૂર્વક મદદ આપી છે તે બધાનુ નામોલ્લેખપૂર્વક સ્મરણ કરી જગા રોકતો નથી પણ ત્રણ નામોનો ઉલ્લેખ કર્યા વિના ન જ રહી શકુ ગુજરાત વિદ્યાસભા—ભો જે વિદ્યાભવનના અધ્યક્ષ અને વિવિધ વિષયોના તલસ્પર્શી વિદ્વાન શ્રીયુત રસિકલાલ છો પરીખ, એ મારા ચિરમિત્ર અને ચિરસાથી પણ ખરા હુ જ્યારે પણ કાઈક ગભીર લખુ કે વિચારુ ત્યારે તેમની સમતિની મુદ્રા પછી જ એને પ્રકાશમા મૂકવાનુ હમેશા વિચારતો આવ્યો છુ તેથી મે મારા આ પાચે વ્યાખ્યાનો તેમને વચાવ્યા તેમણે સમતિ આપી અને યત્રતત્ર સુધારણાની સૂચના પણ કરી તેમના આ કાર્યનુ મારે મન બહુ મોટુ મૂલ્ય છે ડૉ ઇન્દુકલા એચ ઝવેરી, જે મારા વિદ્યાર્થિની પણ છે, તેમણે વ્યાખ્યાનોની પાકી નકલ કરવામા તો ખૂબ જહેમત લીધેલી જ, પણ સૂચિનુ અટપટુ અને કટાળાભરેલુ કામ પણ તેમણે જ કરી આપ્યુ છે

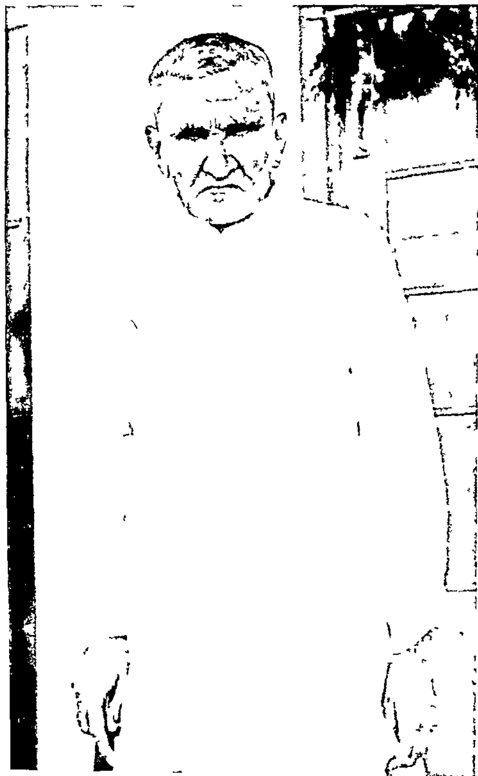
વડોદરા યુનિવર્સિટીના ગુજરાતી વિભાગના અધ્યક્ષ અને ઓરિયેન્ટલ ઇન્સ્ટિટયૂટના ડિરેક્ટર, મારા યુવાન મિત્ર ડૉ ભોગીલાલ સાડેસરાનો પ્રથમથી જ અનુરોધ હતો કે મારે આ વ્યાખ્યાનો માટેના આમત્રણને સ્વીકારવુ મે એ સ્વીકાર કર્યો વ્યાખ્યાનો આપવા વડોદરા ગયો ત્યારે એમને જ ત્યા રહ્યો—જોકે તેઓ પોતે તે વખતે અમેરિકામા હતા, પણ તેમના પત્ની શ્રીમતી ચન્દ્રકાન્તા, એ તેમના સાચા પ્રતિનિધિ સિદ્ધ થયા આ રીતે આ વ્યાખ્યાનો માટેના આમત્રણના સ્વીકારથી માડી એ અપાયા અને ગ્રથસ્થ થયા ત્યા સુધીની લાબી પ્રક્રિયામા સાડેસરા કુટુબનો મમતાભર્યો સાથ રહ્યો છે, તેનુ સ્મરણ કર્યા વિના મારાથી આ પુરોવચન પૂરુ કરી શકાય તેમ છે જ નહીં

સરિત્કુંજ, અમદાવાદ ૯
તા ૧૮–૧૧–૧૯૫૮

સુખલાલ

અનુક્રમણિકા

વ્યાખ્યાન ૫



પ્રજ્ઞાચક્ષુ ડૉ. સુખલાલજી સંઘવી

વ્યાખ્યાન ૧

તત્ત્વવિદ્યા, તેનો પ્રારંભ અને તેના વિષયો

(જગત, જીવ, ઈશ્વર)

મારો વિષય છે તત્ત્વવિદ્યા અને તે પણ ભારતીય. ભારતમાં જે તત્ત્વચિન્તન થયું, જે આજ લગી અનેક રૂપે સચવાઈ રહ્યું, વિકસ્યું અને ભારતની બહાર પણ વિસ્તર્યું તેનો ઇતિહાસ જેટલો લાંબો છે તેટલો જ અને કદાચ તેથીય વધારે રોચક તેમ જ ઉત્સાહપ્રેરક પણ છે. આની વિગતવાર ચર્ચાનું આ સ્થાન નથી અને મારી પણ મર્યાદા છે. તેથી એ વિશે કેટલાક ખાસ મહત્ત્વના છે એવા જ પ્રશ્નો અને મુદ્દા પરત્વે હું મારું ધ્યાન કેન્દ્રિત કરવા ઇચ્છું છું.

વિશ્વના વિસ્તાર, લંબાણ અને ઊંડાણનાં નથી આદિ કે અન્ત; અને આદિ કે અન્ત ન હોવાને કારણે જ એનું મધ્યબિન્દુ[1] કયું, એ પણ કહી ન શકાય. આ રીતે સમગ્ર વિશ્વ જ નહિ પણ તેમાં રહેલી નાનામાં નાની ગણાતી એક એક વસ્તુ યા તેમાં બનતી એક એક ઘટના એના પૂર્ણ સ્વરૂપમાં ગૂઢ છે, અગમ્ય છે. એની ગૂઢતા એવી નિઃસીમ અને અનન્ત છે કે માનવજાતિના કેટલાય યુગોના કેટલાય પ્રયત્નો છતાં, એક રીતે,[2] એ ગૂઢતા અને અગમ્યતા હજીયે પૂરા અને યથાર્થ રૂપમાં ઉકેલી શકાઈ નથી, અને કયારેય પૂર્ણપણે ઉકેલાશે એવી પ્રત્યાશા પણ ભાગ્યે જ રહે છે. પરન્તુ બીજી બાજુએ માનવબુદ્ધિ અને એની જિજ્ઞાસા, એ બે વસ્તુઓ એવી છે કે

---

१. नैवाग्रं नावरं यस्य तस्य मध्यं कुतो भवेत् ।

माध्यमिककारिका. ११.२.

आदावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत् तथा ।

माण्डूक्यकारिका. २.६.

जस्स नत्थि पुरा पच्छा मज्झे तस्स कओ सिया ?

आचाराङ्ग. १.४.४.

२. यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह ।

तैत्तिरीयोपनिषद्. २ ४.

सव्वे सरा नियट्टन्ति । तक्का जत्थ न विज्जई । मई तत्थ न गाहिया ।

आचाराङ्ग. १.५.६.

इयं विसृष्टिर्यत आबभूव यदि वा दधे यदि वा न ।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन् त्सो अंग वेद यदि वा न वेद ॥

ऋग्वेद, नासदीयसूक्त. ७.

તે ગૂઢ અને અગમ્ય લેખાતી ગમે તે વસ્તુઓના સ્વરૂપનો તાગ લેવાનો પુરુષાર્થ કર્યા વિના જ પતી જ નથી. માનવીય જિજ્ઞાસા એ માત્ર શારીરિક જીવન, ભૌતિક જીવન કે પ્રજાતંતુના જીવનની ગમે તેટલી સમૃદ્ધિથી પણ સંતોષાતી નથી. એની જિજ્ઞાસાના મૂળ ઊંડા છે. તે મૂળ એટલે અજ્ઞાતને જાણવું, જાણવું તે પણ અસંદિગ્ધ અને અભ્રાન્ત. એટલું જ નહિ, પણ જે જ્ઞાત થયું હોય તેને સાચવવું, તેની પુનઃ પુનઃ પરીક્ષા કરવી અને તેમાંથી ઊભા થતા નવા પ્રશ્નો વિશે પાછી શોધ ચલાવવી. જિજ્ઞાસાનાં આવાં મૂળોએ મનુષ્યને પોતા વિશે अजरामरवत् प्राज्ञो विद्यामर्थं च चिन्तयेत् એવી ભાવના સેવતો રાખ્યો છે. એ જ ભાવનાને લીધે મનુષ્યે અગમ્યને અવગત કરવાના પ્રયત્નો કર્યા છે. એ પ્રયત્નોની હારમાળા તે જ વિદ્યા.

તત્ત્વ શબ્દના અર્થો

तत्त्वं ब्रह्मणि याथार्थ्ये—કોઈ કોશકાર તત્ત્વપદનો સંક્ષેપમાં અર્થનિર્દેશ કરે છે કે તત્ત્વ એટલે બ્રહ્મ અને વસ્તુનું યથાર્થ સ્વરૂપ. એમ તો તત્ત્વ શબ્દ[1]

---

१. अपरप्रत्ययं शान्तं प्रपञ्चैरप्रपञ्चितम् ।
निर्विकल्पमनानार्थमेतत् तत्त्वस्य लक्षणम् ॥

एवं तावदार्याणां जातिजरामरणसंसारपरिक्षयाय कृतकार्याणां तत्त्वलक्षणम् । लौकिकं तु तत्त्वलक्षणमधिकृत्योच्यते—

प्रतीत्य यद् यद्भवति न हि तावत् तदेव तत् ।
न चान्यदपि तत् तस्मान्नोच्छिन्नं नापि शाश्वतम् ॥

माध्यमिककारिका १८.९-१०.

किं पुनस्तत्त्वम्? सतश्च सद्भावोऽसतश्चासद्भावः । सत्सदिति गृह्यमाणं यथाभूतमविपरीतं तत्त्वं भवति । असच्चासदिति गृह्यमाणं यथाभूतमविपरीतं तत्त्वं भवति ॥

न्यायभाष्य १.१.१.

किं पुनस्तत्त्वम्? तत्त्वं पदार्थानां यथावस्थितात्मप्रत्ययोत्पत्तिनिमित्तत्वं, यो यथावस्थितः पदार्थः स तथाभूतप्रत्ययोत्पत्तिनिमित्तं भवति यत् तत् तत्त्वम् ।

न्यायवार्तिक. १.१.१.

द्रव्यस्य हि तत्त्वमविक्रिया, परानपेक्षत्वात् । विक्रिया न तत्त्वं, परापेक्षत्वात् ।

तैत्तिरीयोपनिषद्, शाङ्करभाष्य. पृ. ३८१.

प्रवृत्त्यपेक्षत्वात् प्रत्ययस्य भावसामान्यसंप्रत्ययः तत्त्ववचनात् ॥ ५ ॥ तदिति पदं प्रकृतिः सामान्याभिधायिनी सर्वनामत्वात् । प्रत्ययश्च भावे उत्पद्यते । कस्य भावे? तदित्यनेन योऽर्थ उच्यते । कश्चासौ? सर्वोऽर्थः । अतस्तदपेक्षत्वाद्भावस्य भावसामान्यमुच्यते तत्त्वशब्देन । योऽर्थो यथावस्थितस्तथा तस्य भवनमित्यर्थः ।

तत्त्वार्थराजवार्तिकम् १.२.५.

અનેક સ્થળોએ જુદે જુદે પ્રસંગે અનેક અર્થોમાં વપરાયેલો દેખાય છે, પણ ઉપર સૂચિત બે અર્થોમાં ઇતર અર્થોની છાયાનો સંગ્રહ થઈ જાય છે. અહીં બ્રહ્મનો અર્થ મૂળ કારણ લઈએ અને યથાર્થતાનો ભાવ કોઈ પણ વસ્તુ યા ઘટનાની યથાવત્ સ્થિતિ-મૂળ સાથે સંવાદી સ્થિતિ-લઈએ તો પછી બીજા અર્થોનો ભાવ સમજવાનું સહેલું બની જાય છે.

તત્ત્વ અર્થના 'મૂળ કારણ' અને 'યથાર્થતા' એવા જે બે પ્રકારો (Ontological અને Epistemological) ફલિત થયા છે તે માનવીય જિજ્ઞાસાનું વલણ સૂચવે છે. પહેલેથી જ એ જિજ્ઞાસા વિશ્વની ઘટનાઓના મૂળ કારણને જાણવા અભિમુખ રહી છે. માનવબુદ્ધિના વિકાસનો જે ઇતિહાસ એની કૃતિઓ ઉપરથી ફલિત થાય છે તે એક તત્ત્વવિદ્યા શબ્દથી જ સૂચવાય છે. એ વિકાસનું પહેલું સોપાન તે અવિદ્યા યા અજ્ઞાનનો ગમે તે રીતે સામનો કરવો, એને નિવારવું યા ઓછું કરવું. બીજું સોપાન એટલે અજ્ઞાન નિવારી માત્ર જ્ઞાન મેળવવું; એટલું જ નહિ, પણ મેળવેલું જ્ઞાન ભ્રમ અને સંશયથી પણ પર છે એવી ખાતરી કરવી તે. ત્રીજું સોપાન એટલે માત્ર ઉપર ઉપરની હકીકતમાં જ સન્તુષ્ટ ન રહેતાં એના કારણની ગવેષણા કરવી, અને ગવેષણા પણ અન્તિમ કારણ પર્યન્ત.

વિકાસનાં આ ત્રણ સોપાન યથાસંભવ સિદ્ધ કરવામાં અનેક યુગની અને અનેક સમ્પ્રદાયોની અનેક વ્યક્તિઓના પુરુષાર્થનો ફાળો છે. એના પ્રતીકરૂપે જે લગભગ ત્રણ હજાર વર્ષ જેટલું તો જૂનું સાહિત્ય આપણી સામે છે તેનો નિર્વિવાદ એક સૂર એ છે કે સત્ય જ શોધવું, સત્ય જ ચિન્તવવું, સત્ય જ બોલવું અને સત્ય જ આચરવું.

સત્યનિષ્ઠા

પ્રશ્નોપનિષદમાં છઠ્ઠો પ્રશ્ન પૂછનાર સુકેશા ભારદ્વાજ છે. તે પોતાના ગુરુ પિપ્પલાદને પોતાનો પ્રશ્ન પૂછતી વખતે જે એક વાત કહે છે તે જિજ્ઞાસુના હૃદયમાં રહેલી સત્ય-ઝંખનાની દ્યોતક છે. સુકેશા ગુરુને કહે છે કે મારી પાસે એક વાર હિરણ્યનાભ કૌસલ્ય રાજપુત્ર આવ્યો અને મને પૂછયું કે તું ષોડશકલ એવા પુરુષને જાણે છે? મેં એ રાજપુત્રને કહ્યું—હું નથી જાણતો. જો હું જાણતો હોત તો તને કેમ ન કહેત? જે જૂઠું બોલે છે તે મૂળમાંથી જ સુકાઈ જાય છે, નાશ પામે છે. આ[1] સુકેશાએ રાજપુત્રને આપેલા જવાબમાં અજ્ઞાનની કબૂલાત

---

१. अथ हैनं सुकेशा भारद्वाजः पप्रच्छ। भगवन्हिरण्यनाभः कौसल्यो राजपुत्रो मामुपेत्यैतं प्रश्नमपृच्छत। षोडशकलं भारद्वाज पुरुषं वेत्थ? तमहं कुमारमब्रुवं नाहमिमं वेद। यद्यहमिममवेदिषं कथं ते नावक्ष्यमिति। समूलो वा एष परिशुष्यति योऽनृतमभिवदति। तस्मान्नार्हाम्यनृतं वक्तुम्। स तूष्णीं रथमारुह्य प्रवव्राज। तं त्वां पृच्छामि क्वासौ पुरुष इति॥ प्रश्नोपनिषद्. षष्ठ प्रश्न.

અને સત્યનિષ્ઠા ભારોભાર દેખાય છે. સત્યકામ જાબાલની વાત બહુ જાણીતી છે એને એની માતા એના પિતા વિશે કશી જ માહિતી ન આપે અને છતા એ કુમાર ગુરુ પાસે, છે તેવી હકીકત રજૂ કરે ત્યારે વિદ્વાન અને સત્યપ્રિય ગુરુ એ કુમારની માત્ર સત્યનિષ્ઠાને કારણે જ સત્યકામ કહી પ્રતિષ્ઠા કરે અને હમેશ માટે દાખલો બેસાડે કે સાચુ બ્રાહ્મણત્વ સત્યનિષ્ઠામા રહેલુ છે,[1] તે હકીકત ગુરુ શિષ્યપર પરામા સત્યનુ કેટલુ ઊંચુ સ્થાન હતુ એની સૂચક છે. ઉપનિષદોમા આવા તો સત્યનિષ્ઠા સૂચવતા અનેક આખ્યાનો છે.

અહીં ઈશાવાસ્યનો એ શાશ્વત મ ત્ર યાદ આવ્યા વિના રહેતો નથી·

हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्यापिहित मुखम् ।
तत् त्व पूषन्नपावृणु सत्यधर्माय दृष्टये ॥ १५ ॥

આમા ઋષિ પૂષન્-દેવ પ્રત્યે પ્રાર્થના કરતા માગણી કરે છે તે એ છે કે જે કાઈ સત્યનુ પ્રલોભક આવરણ હોય તે દૂર કર, જેથી સત્યનુ ભાન કરાવનાર દૃષ્ટિ ઊઘડે

સિદ્ધાર્થ ગૌતમે છ વર્ષની કઠોર સાધના શા માટે કરી ? જવાબ એક જ છે કે સત્ય જાણવા જ્યારે સિદ્ધાર્થ મૃગદાવ વનમા પોતાને ત્યજી ગયેલા પૂર્વ પાચ સાથીઓ સમક્ષ પહેલવહેલા જાય છે અને તેઓ તેને સાભળવા તત્પર દેખાતા નથી ત્યારે બુદ્ધ તેમને એક જ વેણથી જીતી લે છે. તે વેણ એટલે એ કે શુ ભિક્ષુઓ, હુ તમારી સમક્ષ કદી મૃષા બોલ્યો છુ ? આ એક જ વેણથી પેલા ભિક્ષુઓ જિતાઈ ગયા. એ વેણમા બળ કયુ હતુ ? એક જ બળ અને તે સત્યશોધ અને સત્યનિષ્ઠાનુ.[2] આપણે મહાવીરના નામથી અપરિચિત નથી. તે ક્ષત્રિયપુત્રે બાર વર્ષ લગી ઉગ્ર સાધના કરી તે ધારત તો ત્યાગના પહેલા દિવસથીયે ધર્મોપદેશનુ કામ

---

१. त होवाच किंगोत्रो नु सोम्यासीति। स होवाच नाहमेतद्वेद भो यद्गोत्रोऽहमस्मि। अपृच्छं मातर। सा मा प्रत्यब्रवीद्, बह्वह चरन्ती परिचारिणी यौवने त्वामलभे। साऽहमेतन्न वेद यद्गोत्रस्त्वमसि जबाला तु नामाहमस्मि, सत्यकामो नाम त्वमसीति। सोऽह सत्यकामो जाबालोऽस्मि भो इति ॥ ४ ॥ त होवाच नैतदब्राह्मणो विवक्तुमर्हति समिध सोम्याहरोप त्वा नेष्ये न सत्यादगा इति .

छान्दोग्योपनिषद्. ४.४.४

२. एव वुत्ते भगवा पञ्चवग्गिय भिक्खू एतदवोच—"अभिजानाथ मे नो तुम्हे भिक्खवे इतो पुब्बे एवरूप भासित एत ति। नो हे'त भन्ते ति अरह तथागतो सम्मासम्बुद्धो।"
महावग्ग. १.१.७.

પ્રારંભી શકત. પણ ના. તે સાધકોના લોહીમાં અને પ્રાણમાં એક વસ્તુ એકરસ થઈ હતી કે જ્યાં લગી આત્મબળે સત્યની શોધ પૂરી ન થાય અને પૂરો આત્મવિશ્વાસ ન જામે ત્યાં લગી તત્ત્વનો ઉપદેશ ન જ થાય. સત્યજ્ઞાનની આવી અદમ્ય અને ઉત્કટ ઝંખના માત્ર આધ્યાત્મિક શોધકો પૂરતી જ મર્યાદિત નથી રહી; એ ઝંખના વિદ્યાના એકેએક ક્ષેત્રમાં વ્યાપેલી દેખાય છે. કોઈ શબ્દશાસ્ત્રનો અભ્યાસી હોય તોય તે શબ્દવિદ્યાના પ્રમેયોને યથાસંભવ અંત સુધી જાણવા પ્રયત્ન કરશે. એ જ વસ્તુ જ્યોતિષ, વૈદક, અર્થશાસ્ત્ર આદિ ઇતર વૈજ્ઞાનિક વિદ્યાઓને લાગુ પડે છે.]

દર્શનના અર્થની મીમાંસા

[તત્ત્વવિદ્યા એટલે મુખ્યપણે અધ્યાત્મવિદ્યા.] એમાં અધિભૂત (બાહ્ય), અધિદેવ (આન્તર) વિષયો આવે છે અવશ્ય; પણ છેવટે એમનું નિરૂપણું અધ્યાત્મવિદ્યામાં પર્યવસાન પામે છે. તેથી બીજાં બધાં નિરૂપણો છેવટે અધ્યાત્મલક્ષી હોઈ અધ્યાત્મવિદ્યાના અંગ-પ્રત્યંગ જ બની રહે છે.

[તત્ત્વવિદ્યા, અધ્યાત્મવિદ્યા યા પરાવિદ્યા 'દર્શન' શબ્દથી પણ વ્યવહારાય છે. ભારતીય ભાષાઓમાં "દર્શન", "દાર્શનિક સાહિત્ય" યા "દાર્શનિક વિદ્વાન્" જેવા શબ્દો પ્રચલિત છે અને તે બધા સીધી રીતે અધ્યાત્મવિદ્યા સાથે સંબંધ ધરાવે છે. અહીં પ્રશ્ન એ છે કે દર્શન શબ્દનો પ્રચલિત અને સિદ્ધ અર્થ તો છે ચક્ષુર્જન્ય જ્ઞાન; કેમ કે ચાક્ષુપ જ્ઞાનના બોધક દૃશ્ ધાતુ ઉપરથી તે શબ્દ નિષ્પન્ન થયેલો છે. તો પછી તે અતીન્દ્રિય અધ્યાત્મજ્ઞાન અર્થમાં કઈ દૃષ્ટિથી વપરાતો થયો? આનો ઉત્તર ઉપનિષદનાં કેટલાંક વાક્યોમાંથી આડકતરી રીતે પણ મળી રહે છે.

ઉપનિષદોમાં બહિરિન્દ્રિયોની શક્તિનું બળાબળ યા તારતમ્ય દર્શાવતાં કહ્યું છે કે चक्षुर्वै सत्यम् (બૃહ. ૫. ૧૪. ૪.) चक्षुर्वै प्रतिष्ठा (બૃહ. ૬. ૧. ૩.). [કોઈ બાબતમાં વિવાદ ઊભો થતાં નિર્ણય માટે સાક્ષીની જરૂર પડે. તે વખતે બે સાક્ષી ઉપસ્થિત થાય, જેમાંથી એકે એ ઘટના વિશે માત્ર સાંભળ્યું હોય અને બીજાએ એ ઘટના નજરોનજર નિહાળી હોય; ત્યારે સાંભળનાર કરતાં જોનાર ઉપર જ વધારે વિશ્વાસ મુકાય છે અને તેની વાત સાચી મનાય છે. આ રીતે શ્રવણ-ઇન્દ્રિય કરતાં ચક્ષુનું પ્રામાણ્ય વધારે મનાય છે.] એ જ રીતે ચક્ષુ જ એક એવી ઇન્દ્રિય છે, જે સમ-વિષમ સ્થાનોનું યા ઉચ્ચાવચ પ્રદેશોનું અન્તર દર્શાવી મનુષ્ય તેમ જ પ્રાણીમાત્રને સ્ખલિત થતાં રોકી સ્થિરતા યા પ્રતિષ્ઠા આપે છે.[1] [આ રીતે અન્ય ઇન્દ્રિયોની સરખામણીમાં ચક્ષુનુ સ્થાન સત્યની અને સમત્વની નજીક વધારેમાં વધારે

૧. ....चक्षुर्वै सत्य चक्षुर्हि वै सत्यं तस्माद्यदिदानीं द्वौ विवदमानावेयातामहमदर्शमहमश्रौषमिति । य एवं ब्रूयादहमदर्शमिति तस्मा एव श्रद्दध्याम तद्वै तत्सत्यं....

છે, એમ ઉપનિષદો સૂચવે છે. તેથી જ અન્ય ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાન કરતાં નેત્રજન્ય જ્ઞાન, જે દર્શન તરીકે જાણીતું છે, તેનું સ્થાન ઉત્કૃષ્ટ છે. વ્યવહારમાં દર્શનનો મહિમા હોવાથી જ સાક્ષી શબ્દનો અર્થ પણ સાક્ષાત્ દ્રષ્ટા એવો જ વૈયાકરણોએ કર્યો છે.[1]

વ્યાવહારિક અને સ્થૂળ જીવનમાં દર્શન એ સત્યની નજીક વધારેમાં વધારે હોવાથી તે જ દર્શન શબ્દ અધ્યાત્મજ્ઞાનના અર્થમાં વપરાયો. જે ઋષિ, કવિ યા યોગીઓએ આત્મા-પરમાત્મા જેવી અતીન્દ્રિય વસ્તુઓનો સાક્ષાત્કાર કર્યો હોય, અર્થાત્ જેમને એવી વસ્તુઓની બાબતમાં અક્ષોભ્ય ને અસંદિગ્ધ પ્રતીતિ થઈ હોય તેઓ દ્રષ્ટા તરીકે ઓળખાય છે. આધ્યાત્મિક પદાર્થોનું તેમનું સાક્ષાત્ આકલન એ સત્યસ્પર્શી હોઈ દર્શન કહેવાય છે. આ રીતે અધ્યાત્મવિદ્યાના અર્થમાં પ્રચલિત દર્શન શબ્દનો ફલિતાર્થ એ થયો કે આત્મા, પરમાત્મા આદિ ઇન્દ્રિયાતીત વસ્તુઓનો જે સ્પષ્ટ, અસંદિગ્ધ અને તેથી જ અવિચલિત એવો બોધ તે જ દર્શન છે. દર્શન એ જ્ઞાનશુદ્ધિની અને તેની સત્યતાની પરાકાષ્ઠા છે. દર્શન એટલે જ્ઞાનશુદ્ધિનો પરિપાક. આ રીતે આપણે જોયું કે અધ્યાત્મવિદ્યાના અર્થમાં રૂઢ થયેલ દર્શન શબ્દનો અસલી-મૂળ શો ભાવ છે.]

किं पुनस्तत्सत्यमित्युच्यते–चक्षुर्वै सत्यम्। कथं चक्षुः सत्यमित्याह–प्रसिद्धमेतच्चक्षुर्हि वै सत्यम्। कथं प्रसिद्धतेत्याह–तस्मात्–यद्यदीदानीमेव द्वौ विवदमानौ विरुद्धं वदमानावेयातामागच्छेयातामहमदर्शं दृष्टवानस्मीत्यन्य आहाहमश्रौषं त्वया दृष्टं न तथा तद्वस्त्विति। तयोर्य एवं ब्रूयादहमद्राक्षमिति, तस्मा एव श्रद्दध्याम। न पुनर्यो ब्रूयादहमश्रौषमिति। श्रोतुर्मृषा श्रवणमपि संभवति। न तु चक्षुषो मृषा दर्शनम्। तस्मान्नाश्रौषमित्युक्तवते श्रद्दध्याम। तस्मात्सत्यप्रतिपत्तिहेतुत्वात्सत्यं चक्षुः।

बृहदारण्यकोपनिषद्, शांकरभाष्य. ५.१४.४.

' चक्षुर्वै प्रतिष्ठा। चक्षुषा हि समे च दुर्गे च प्रतितिष्ठति....

यैवमनुच्यते काऽसौ प्रतिष्ठा। चक्षुर्वै प्रतिष्ठा। कथं चक्षुषः प्रतिष्ठात्वमित्याह–चक्षुषा हि समे च दुर्गे च दृष्ट्वा प्रतितिष्ठति।"

बृहदारण्यकोपनिषद्, शांकरभाष्य. ६.१.३.

१. 'साक्षाद् द्रष्टा।' साक्षातो द्रष्टर्यस्मिन्नर्थे इन् नाम्नि स्यात्। साक्षी।

सिद्धहेम (लघुवृत्ति). ७.१.१९७.

આ વસ્તુ સભાપર્વગત દ્યૂતપર્વમાં વિદુરે સભા સમક્ષ એક પ્રાચીન સંવાદ વર્ણવતાં બહુ સુંદર રીતે રજૂ કરી છે :

समक्षदर्शनात् साक्ष्यं श्रवणाच्चेति धारणात्।
तस्मात्सत्यं ब्रुवन्साक्षी धर्मार्थाभ्यां न हीयते॥ (२. ६१. ७६.)

પરંતુ આ સાથે બીજા મુદ્દાઓ પણ સંકળાયેલા છે. તેય વિચારવા જેવા છે. તત્ત્વવિદ્યા અને તત્ત્વદર્શન જેવા શબ્દોની પેઠે બીજા પણ કેટલાક શબ્દો એ જ અર્થમાં પ્રયુક્ત થાય છે; જેમ કે તત્ત્વચિન્તન, તત્ત્વવિચારણા, તત્ત્વજિજ્ઞાસા અને તત્ત્વજ્ઞાન આદિ. ઉપર ઉપરથી જોનારને તો એમ જ લાગે કે દર્શન, તત્ત્વચિન્તન આદિ ઉક્ત શબ્દો પર્યાય હોઈ એક જ અર્થના બોધક છે, પણ શાસ્ત્ર અને અનુભવની મર્યાદાથી તપાસીએ તો વસ્તુસ્થિતિ જરા જુદી છે. એ વસ્તુસ્થિતિ જાણીએ તો જ સમન્વય કે દર્શન જેવી જ્ઞાનશુદ્ધિની સર્વોપરિ ભૂમિકાએ પહોંચવા માટે કેટલો અને કેવો માનસિક વ્યાપાર કરવો પડે છે અને તે વ્યાપારનાં મુખ્ય મુખ્ય કયાં સોપાન છે, તેમ જ દર્શન અને તત્ત્વચિન્તન આદિ ઉક્ત શબ્દોની અર્થછાયામાં શું અન્તર છે.

[અતીન્દ્રિય વસ્તુઓનું દર્શન સૌને કાંઈ એકાએક થતું નથી. ત્યાં સુધી પહોંચવાનો ક્રમ છે. એનાં મુખ્યપણે ત્રણ સોપાન છે.[1] પહેલાં તો અનુભવીઓ પાસેથી અથવા અનુભવીઓના સંગૃહીત ઉદ્ગારો ઉપરથી જે તત્ત્વના દર્શનની લાલસા હોય તે વિશે જાણવું પડે છે. આ થઈ શ્રવણભૂમિકા. જે સાંભળ્યું અને તે ઉપરથી કાંઈક સમજાયું તેના ઉપર તર્ક, ન્યાય તેમ જ યુક્તિને આધારે વધારે ચિન્તન-મનન કરવું પડે છે. આ થઈ બીજી ભૂમિકા. ત્યાર બાદ વિશેષ એકાગ્રપણે અને ક્લેશમુક્ત ચિત્તે વસ્તુના હાર્દમાં પ્રવેશવાનો પ્રયત્ન કરવો પડે છે. આ થઈ ત્રીજી ભૂમિકા. આ ત્રણ ભૂમિકાઓ યથાવત્ સિદ્ધ ન થાય ત્યાં લગી દર્શન યા સાક્ષાત્કારની ભૂમિકા કદી સિદ્ધ થતી જ નથી; અને એ ત્રણ ભૂમિકાઓ સિદ્ધ થઈ તો પછી દર્શન પ્રાપ્ત થતાં વિલંબ થતો નથી. આ રીતે જોઈએ તો દર્શન એ તત્ત્વબોધનું શિખર છે અને પહેલાંની ત્રણ ભૂમિકાઓ એ એનાં ક્રમિક સોપાન છે.] તત્ત્વજિજ્ઞાસા, તત્ત્વચિન્તન, તત્ત્વવિચારણા અને તત્ત્વમીમાંસા જેવા શબ્દો એ દર્શનની કક્ષા પહેલાંનો માનસિક વ્યાપાર સૂચવે છે; નહિ કે દર્શન વ્યાપાર. પરન્તુ દ્રષ્ટા વિરલ હોય છે, જ્યારે અધ્યાત્મજિજ્ઞાસુ ઘણા સંભવે છે. કોઈ પહેલી ભૂમિકામાં હોય કે કોઈ બીજી યા ત્રીજી ભૂમિકામાં, પણ એ બધા દર્શનાભિમુખ હોવાથી

---

૧. आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः। मैत्रेयि! आत्मनो वा अरे दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञानेनेदं सर्वं विदितम्॥

बृहदारण्यकोपनिषद्. २.४.५.

आगमेनानुमानेन ध्यानाभ्यासरसेन च।
त्रिधा प्रकल्पयन् प्रज्ञां लभते योगमुत्तमम्॥

योगसूत्र. १.४८ ભાષ્યમાં ઉદ્ધૃત

તેમનો પૂર્વવર્તી ક્રમિક માનસિક વ્યાપાર દર્શન તરીકે વ્યવહારાય છે; અને તેથી જ ઘણી વાર દર્શનના પર્યાય તરીકે તત્ત્વચિન્તન, તત્ત્વવિચારણા, તત્ત્વજિજ્ઞાસા જેવા શબ્દો લોકવ્યવહારમાં જ નહિ, પણ શાસ્ત્રો સુધ્ધાંમાં વપરાતા દેખાય છે.

આટલી લાંબી ચર્ચાનો ઉદ્દેશ એ છે કે આપણે દર્શન અને તત્ત્વચિંતન આદિ શબ્દોના અર્થની છાયાનું અન્તર બરાબર સમજી લઈએ. ઘણી વાર આ સમજણ ન હોવાને કારણે આપણે માત્ર શ્રવણ, મનન યા નિદિધ્યાસનને દર્શન સમજી લઈ તેને આધારે જ અન્તિમ સત્યનો દાવો કરીને યા તો સન્તુષ્ટ થઈ જઈએ છીએ યા બીજા સાથે મતભેદ થતાં દુરાગ્રહ સેવતા થઈ જઈએ છીએ.

તત્ત્વદર્શન એ ખરી રીતે યોગિજ્ઞાન છે, જે ઋતમ્ભરા પ્રજ્ઞા[1] યા કેવળજ્ઞાન-દર્શનના નામે જુદી જુદી પરંપરાઓમાં જાણીતું છે. પણ એ સાથે જ બધી પરંપરાઓમાં એવા દર્શન વિના પણ એવા દર્શન પ્રત્યે સેવાતી દૃઢ શ્રદ્ધાનેય 'દર્શન[2] તરીકે જણાવવામાં આવ્યું છે; પરંતુ આ અતીન્દ્રિય વસ્તુઓના સાક્ષાદ્ દર્શન વિનાની તે પ્રત્યેની શ્રદ્ધા એ તો ગૌણ, વ્યવહારુ યા પરોક્ષ દર્શન કહેવાય.

એક બાબત એ પણ સમજી લેવી ઘટે છે કે અધ્યાત્મવિદ્યા નિરૂપતાં જે જે દર્શનશાસ્ત્રો છે, તેમાં પણ મોટા ભાગનું નિરૂપણ શ્રવણ, ચિન્તન અને મનન કોટિનું, ક્યારેક નિદિધ્યાસન કોટિનું પણ હોય છે. આ ક્રમે દર્શન શબ્દ મૂળ ચાક્ષુષ અનુભવ માટે, પછી અતિદેશથી અતિસ્પષ્ટ એવા ચક્ષુનિરપેક્ષ મનોગત અનુભવ માટે સિદ્ધ થયો. એ પછી આ અતિસ્પષ્ટ મનોગત અનુભવની શ્રદ્ધા માટે અને એ જ ક્રમે તેનાં સાધક તર્ક, ઊહાપોહ આદિ અને તેને નિરૂપતા ગ્રંથો માટે પ્રચારમાં આવ્યો.

તેથી જ તેવાં શાસ્ત્રો અધ્યાત્મલક્ષી હોવા છતાં પરસ્પર પ્રબળ મતભેદવાળાં અને એકમેકની ઉગ્ર સમાલોચના કરતાં પણ દેખાય છે. અન્તિમ દર્શનની બાબતમાં મતભેદ ન હોય ત્યાંય શાસ્ત્રોમાં દેખાતા મતભેદ, વિવાદ અને સમાલોચનનો ખુલાસો આ જ છે.[3]

---

૧. ऋतम्भरा तत्र प्रज्ञा। श्रुतानुमानप्रज्ञाभ्यामन्यविषया विशेषार्थत्वात्।
योगसूत्र. १.४८-४९.
मोहक्षयात् ज्ञानदर्शनावरणान्तरायक्षयाच्च केवलम्। तत्त्वार्थ. १०.१.
कुसलचित्तसम्पयुत्त विपस्सना ञाणं पञ्ञा। विसुद्धिमग्ग. १४.२.

૨. तत्त्वार्थश्रद्धानं सम्यग्दर्शनम्। तत्त्वार्थ १.२.

૩. દર્શન શબ્દના વિવિધ અર્થોની ચર્ચા માટે જુઓ, મારો હિન્દી લેખસંગ્રહ 'दर्शन और चिन्तन', પૃ. ૧૭-૭૮.

સામાન્ય રીતે આજ સુધીમાં મનાતું રહ્યું છે કે તત્ત્વચિન્તનનાં પ્રારંભિક બીજકો ઋગ્વેદનાં કેટલાંક સૂક્તોમાં[1] છે. આવી ધારણા વિચારકને એમ માનવા પ્રેરે છે કે જાણે તત્ત્વચિન્તનનો આરંભ તે તે સૂક્તોના દ્રષ્ટાઓથી જ થયો હોય. પરંતુ હવે આ ધારણામાં સુધારો થવા માંડ્યો છે. જ્યારથી સિન્ધુસંસ્કૃતિ અને દ્રાવિડ-સંસ્કૃતિની શોધ વિષે ચર્ચા શરૂ થઈ અને સિન્ધુસંસ્કૃતિના ધર્મ અને ઉપાસના-વિષયક મળી આવતા અવશેષો વિષે વિચાર થવા લાગ્યો તેમ જ વૈદિક આર્યોના આગમન તેમ જ પ્રસરણ પહેલાંના યુગમાં તળપદ ભારતીય લોકોના આચાર-વિચાર વિષે કાંઈક સબળ અનુમાનો થવા લાગ્યાં, ત્યારથી હવે વિચારકોને વધારે ને વધારે ચોક્કસપણે એમ સમજાતું જાય છે કે એ વેદપ્રાક્કાલીન સિન્ધુ અને દ્રાવિડસંસ્કૃતિના આચાર-વિચારવિષયક પ્રવાહો ઉત્તરકાલીન પ્રજાઓના આચાર-વિચારમાં કેટલેક અંશે આવી ગયેલા છે, રૂપાન્તર પામ્યા છે; પણ એનો સમૂલ નાશ થયો નથી, થવાનો સંભવ પણ નથી. એ ખરું છે કે સિન્ધુસંસ્કૃતિના અવશેષોમાં જે લિપિબદ્ધ અંશો છે તેનો અસંદિગ્ધ અર્થ હજી સુધી તારવી શકાયો નથી. એ પ્રાચીન દ્રાવિડ-સિન્ધુસંસ્કૃતિના કયા અંશો કેવે રૂપે ઉત્તરકાલીન સાહિત્યમાં સચવાઈ રહ્યા છે, એ નક્કી કરવાનું કામ હજી બાકી છે અને ઘણું શ્રમસાધ્ય પણ છે. આ ઉપરાંત ડૉ. દેવદત્ત ભાંડારકરે એમના 'Some Aspects of Ancient Indian Culture' પુસ્તકમાં વેદસાહિત્યનું પૃથક્કરણ કરી વેદપ્રાક્કાલીન ભારતના પૂર્વપ્રદેશની ધર્મ-સંસ્કૃતિની જે શક્યતા બતાવી છે તે પણ નોંધવી જોઈએ.

ગ્રીક અને ભારતીય તત્ત્વચિંતનનો સંબંધ

સામાન્ય રીતે એમ મનાય છે કે ગ્રીક અને ભારતીય એ બે તત્ત્વચિન્તનની ધારાઓ પ્રાચીન છે. વિદ્વાનો લાંબા વખત થયા વિચાર કરતા રહ્યા છે કે આ બે વિચારધારાઓનો પારસ્પરિક કાંઈ સંબંધ છે કે નહિ. આવો પ્રશ્ન મૂળે તો પાશ્ચાત્ય સંશોધકોએ જ ઊભો કર્યો. એનો ઉત્તર આપવાની કોશિશ પણ પહેલવહેલાં એમણે જ શરૂ કરી. ત્યાર બાદ એનો ઉત્તર આપવામાં ભારતીય વિદ્વાનો પણ ભાગ લેતા રહ્યા છે. કેટલાક જર્મન અને બીજા વિદ્વાનો, પોતાના તુલનાત્મક અધ્યયનને બળે, એમ માનતા કે ગ્રીક તત્ત્વચિન્તનની ભારતીય તત્ત્વચિન્તન ઉપર અસર છે; તો ગાર્બે[2] જેવા એમ પણ માનતા કે ભારતીય તત્ત્વચિન્તનની ગ્રીક તત્ત્વચિન્તન ઉપર અસર છે. મેક્સમૂલરે[3] આ પ્રશ્ન વિષે ઠીક ઠીક ઊહાપોહ કર્યો છે. એનું ચોક્કસ મંતવ્ય એ છે કે કોઈ એક વિચારધારાનો બીજી વિચારધારા ઉપર પ્રભાવ પડ્યો

૧. ઋગ્વેદ ૧.૧૬૪; ૧૦.૫, ૨૭, ૮૮, ૧૨૯ આદિ.
૨. Philosophy of Ancient India (1897), પૃ. ૩૨થી આગળ
૩. The Six Systems of Indian Philosophy (1903), પૃ. ૫૮-૬૯

છે એમ માનવાને કોઈ ચોક્કસ પુરાવા નથી તે એમ કહે છે કે ગ્રીક અને ભારતીય વિચારધારા વચ્ચે ઘણુ જ સામ્ય છે, પણ માત્ર એ સામ્ય એકનો બીજા ઉપર પ્રભાવ સાબિત કરવા પૂરતુ સમર્થ નથી ઘણીવાર માનવજાતિમા જુદે જુદે સ્થળે અને જુદે જુદે કાળે સહજ રીતે જ વિચારસામ્ય ઉદ્ભવે છે તેથી જ્યા લગી અસદિગ્ધ પુરાવાઓ ન મળે ત્યા લગી ગ્રીક ને ભારતીય તત્ત્વચિન્તન સમાનાન્તર, પરમ્પરના પ્રભાવ વિના પ્રવૃત્ત થયા છે, એમ માનવુ જોઈએ

પૂર્વવર્તી બધા સશોધનોનો વિશેષ ઊહાપોહ કરી ડૉ રાધાકૃષ્ણને[1] આ પ્રશ્નની છણાવટ વિગતે કરી છે તેમણે અતે પોતાનુ મતવ્ય સ્થિર કર્યું છે કે ગ્રીક તત્ત્વચિન્તનની ઘણી આધ્યાત્મિક બાબતો તેમ જ સયમપ્રધાન જીવનની બાબતો ઉપર ભારતીય તત્ત્વચિન્તન અને સયમી જીવનની ચોક્કસ અસર છે

એટલુ ધ્યાનમા રહે કે પરસ્પર પ્રભાવ વિશેનો આ પ્રશ્ન એ સિકદર પહેલાના સમયને લક્ષીને છે સિકદરના આક્રમણથી માડી ગ્રીક અને ભારતીય પ્રજાઓનો જે સબધ વધારે ને વધારે થતો ગયો તેને લક્ષમા લેતા તો એમ માનવાને અડચણ નથી કે કેટલીક બાબતોમા ગ્રીકોએ ભારતીય વિચાર ઝીલ્યા છે, તો બીજી કેટલીક બાબતોમા ભારતીયોએ પણ ગ્રીક વિચારો ઝીલ્યા છે

તત્ત્વચિન્તનની બાબતમા વિદ્વાનોએ એક મુદ્દો એ પણ ચર્ચ્યો છે કે પાશ્ચાત્ય તત્ત્વચિન્તન ધર્મદૃષ્ટિથી નિરપેક્ષપણે મૂળમા શરૂ થયેલુ, જ્યારે ભારતીય તત્ત્વચિન્તન પહેલેથી ધર્મદૃષ્ટિ સાથે સકળાયેલુ રહ્યુ છે આનુ કારણ, કેટલાક પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનોને મતે, એ છે કે યૂરોપમા ખ્રિસ્તી ધર્મ એશિયામાથી આવ્યો, જ્યારે તેની ફિલસૂફી ગ્રીક પરપરામાથી આવી પણ અહીં ભારતમા ફિલસૂફી દર્શન અતર્ગત હોવાથી એવો કોઈ વિભાગ હોવાની જરૂર ઊભી થઈ ન હતી એમ જણાય છે કે ભારતીય ઋષિઓ જીવનના અવિભાજ્ય એવા બે—શ્રદ્ધા અને મેધા—અશો ઉપર યથાયોગ્ય ભાર આપતા આવ્યા છે

ભારતમા જે તત્ત્વજ્ઞાન જીવિત રહેવા પામ્યુ છે તે ધર્મસપ્રદાયના આશ્રયને લઈને જ જેનો કોઈ ધર્મસપ્રદાય અસ્તિત્વમા ન આવ્યો અથવા ટકી ન શક્યો તે તત્ત્વજ્ઞાન નામશેષ થઈ ગયુ છે, જેમ કે ચાર્વાક, આજીવક જેવા તેથી ઊલટુ, જે જે તત્ત્વજ્ઞાને કોઈ ને કોઈ ધર્મસપ્રદાયનો આશ્રય લીધો તે તે તત્ત્વજ્ઞાન ધર્મસપ્રદાયના બળાબળ પ્રમાણે વિકસતુ અને વિરમતુ રહ્યુ છે, જેમ કે બૌદ્ધ, જૈન, ન્યાયવૈશેષિક, સાખ્ય, પૂર્વોત્તર મીમાસા આદિ

---

૧ Eastern Religion and Western Thought, Ch IV

તત્ત્વચિંતનનો વિકાસક્રમ

તત્ત્વચિન્તનના મુખ્ય ત્રણ વિષયો મનાય છે : જગત, જીવ અને ઈશ્વર. આ ત્રણ વિષયોની આસપાસ અનેક પ્રશ્નો ઊભા થયા છે અને દરેક પ્રશ્નને અંગે ઝીણી ઝીણી વિગતો પણ ચર્ચાઈ છે. અત્યાર લગીનું ભારતીય દર્શનસાહિત્ય જોતાં, એટલે કે સમગ્રપણે તત્ત્વચિન્તન યા દાર્શનિક ચિન્તન લઈ પૃથક્કરણ કરતાં, એમાં બે અંશો નજરે પડે છે: એક અંશ તર્ક-કલ્પનમૂલક ચિન્તનનો અને બીજો અનુભવમૂલક ચિન્તનનો. સામાન્ય રીતે બુદ્ધિનું કાર્ય નવી નવી જિજ્ઞાસાને અનુસરી તે વિષેનું સમાધાન શોધવાનું હોય છે. આવું સમાધાન અનેક વાર તર્ક-કલ્પનદ્વારા સધાય છે અને કોઈ વાર અનુભવદ્વારા પણ. અનુભવ કરતાં તર્ક-કલ્પનનો વિસ્તાર હંમેશાં વધારે જ રહેવાનો; પણ જ્યાં જ્યાં તત્ત્વચિન્તનમાં અનુભવ હોય છે, ત્યાં સર્વત્ર તત્ત્વચિન્તન પાકું અને નક્કર જ રહેવાનું. જેમ વિજ્ઞાનમાં કોઈ પણ તર્ક યા હાઈપોથિસિસ પ્રયોગથી સાબિત થાય તો જ તે વૈજ્ઞાનિક સિદ્ધાન્ત બને છે—પ્રયોગ વિનાની હાઈપોથિસિસ એ માત્ર કલ્પના બની રહે છે—તેમ તત્ત્વચિન્તનમાં જે અંશ અનુભવમૂલક હોય છે તે અબાધિત અને છેવટે સર્વમાન્ય બની રહે છે; પણ જે તત્ત્વચિન્તનને અનુભવનું બળ નથી હોતું તે તત્ત્વચિન્તન માત્ર કલ્પનાકોટિમાં આવે છે; ગમે ત્યારે વિરુદ્ધ પ્રમાણ મળતાં એ કલ્પના તૂટી જવાની અને એ અંશ બાધિત થવાનો. આવી વસ્તુસ્થિતિ છે. ભારતીય તત્ત્વચિન્તનનો કોઈ પણ પ્રવાહ લઈએ તો એમાં આ બન્ને અંશો જોવા મળશે. પણ એમાંય કલ્પનમૂલક અંશ વધારે રહેવાનો. તેથી જ કલ્પનમૂલક સ્થળોમાં બધા દાર્શનિક પ્રવાહો પરસ્પર વાદવિવાદ કરતા આવ્યા છે ને તે દાર્શનિક સાહિત્યમાં વિગતે સ્થાન પણ પામ્યા છે. આપણે તો અહીં એટલું જ સમજવાનું છે કે દરેક સંપ્રદાયમાં તત્ત્વચિન્તન યા દર્શનને નામે જે અને જેટલું મળી આવે છે તે બધું અનુભવમૂલક યા અંતિમ છે એમ માની લેવાની ભૂલ ન કરીએ.

અનુભવની પણ કક્ષાઓ હોય છે. કોઈ અનુભવ એક કક્ષાનો હોય, પણ એ અનુભવને છેવટનો માની જ્યારે તર્ક-કલ્પનના બળ વડે તેનું સમર્થન કરવામાં આવે છે ત્યારે, મૂળમાં એ અનુભવ અમુક અંશે યથાર્થ હોવા છતાં, તેને ઉપરની કે અન્તિમ કક્ષાનો માનવા જતાં, તેમ જ માત્ર તર્ક-કલ્પનને બળે તેવો સિદ્ધ કરવા જતાં, ઘણી વાર તેની આંશિક યથાર્થતા પણ વિચારકોના ધ્યાનમાંથી સરી જાય છે. આ જ વસ્તુ જૈન પરિભાષામાં નય અને નયાભાસરૂપે વર્ણવાઈ છે.[1]

તત્ત્વચિન્તનની દિશા પ્રગતિલક્ષી રહી છે. તે સ્થૂલમાંથી સૂક્ષ્મમાં અને

---

૧. एए पुण संगहओ पाडिक्कमलक्खणं दुवेण्हं पि ।
तम्हा मिच्छद्दिट्ठी पत्तेयं दो वि मूलणया ॥ १३ ॥

સૂક્ષ્મમાથી સૂક્ષ્મતમ—એમ છેવટે અગમ્યમા વિરમે છે જૈન પરિભાષાનો ઉપયોગ કરીને કહેવુ હોય તો એમ કહી શકાય કે તત્ત્વવિચાર દ્રવ્ય–સ્થૂલથી શરૂ થઈ છેવટે ભાવ–સૂક્ષ્મતમ પર્યાય યા અગમ્યમા અત પામે છે ઉપલબ્ધ ભારતીય દર્શન સાહિત્યનુ ઐતિહાસિક તેમ જ તુલનાત્મક અધ્યયન એ વાતનો પુરાવો પૂરો પાડે છે દર્શનના મુખ્ય વિષયો જગત, જીવ અને ઈશ્વર એ ત્રણને લઈ એના વિચાર પરત્વે જે વિકાસ દેખાય છે તે જ ઉક્ત કથનની પુષ્ટિ કરે છે જગતની રચના પરત્વે પ્રથમ ભૌતિક દૃષ્ટિબિન્દુ શરૂ થાય છે આ દૃષ્ટિબિન્દુ ધરાવનાર ચાર્વાક હોય કે ન્યાય વૈશેષિક યા સાખ્ય, જૈન અને બૌદ્ધ, એ બધા એક યા બીજે રૂપે જગતને ભૌતિકરૂપ જ કલ્પી વિચારતા રહ્યા છે તેઓમા અદરોઅદર થોડોઘણો વિચારભેદ અવશ્ય છે, છતા મૂળ બાબતમા એ બધા સમાન દૃષ્ટિ ધરાવે છે એ મૂળ બાબત એટલે દૃશ્યમાન વિશ્વ એ કોઈ ને કોઈ પ્રકારના ભૌતિક દ્રવ્યથી બનેલુ યા ભૌતિક દ્રવ્યમય હોય છે આ થયો જગત પરત્વે અધિભૂતવાદ પરતુ કાલક્રમે બીજો એક અધિચેતસિક યા અધિવિજ્ઞાનવાદ શરૂ થાય છે તે વાદ પ્રમાણે દૃશ્યમાન કે અનુભૂયમાન જગત એ કોઈ નક્કર એવા ભૌતિક દ્રવ્યોથી નિર્મિત નથી, પણ એ તો એક માત્ર વિજ્ઞાનનુ સ્વરૂપ છે જે વિજ્ઞાન આતરિક છે તેનો બાહ્યરૂપે ભાસતો આકાર એ જગત છે એ આકાર વાસ્તવમા વિજ્ઞાનથી ભિન્ન નથી, અને છતા ભિન્ન ભાસતો હોઈ સાવૃત અર્થાત્ આરોપિત છે આ પછી પણ એક નવુ પ્રસ્થાન આવે છે તે પ્રસ્થાન એટલે અધ્યાત્મવાદ યા અધિબ્રહ્મવાદ આ વાદ પ્રમાણે જગત એ પારમાર્થિક રૂપે માત્ર અખડ સચ્ચિદાનદરૂપ યા બ્રહ્મરૂપ છે અને એમા અનુભવાતી સ્થૂલતા યા ભિન્નતા એ માત્ર માયિક છે–અપારમાર્થિક છે

જીવ પરત્વે પણ આવો જ વિચારવિકાસ દેખાય છે ભૌતિકવાદી ચાર્વાક જેવા જીવ–ચૈતન્યનુ સ્વતત્ર વ્યક્તિત્વ ન માનતા, પણ એને કેવલ ભૌતિક વિકારરૂપે માનતા

ण य तइओ अत्थि णओ ण य सम्मत्त ण तेसु पडिपुण्ण ।
जेण दुवे एगता विभज्जमाणा अणेगन्तो ॥ १४ ॥
तम्हा सव्वे वि णया मिच्छादिट्ठी सपक्खपडिबद्धा ।
अण्णोण्णणिस्सिआ उण हवंति सम्मत्तसब्भावा ॥ २१ ॥
तह णिययवायसुविणिच्छिया वि अण्णोण्णपक्खनिरवेक्खा ।
सम्मद्दंसणसद्द सव्वे वि णया ण पावेंति ॥ २३ ॥
णिययवयणिज्जसच्चा सव्वनया परवियालणे मोहा ।
ते उण ण दिट्ठसमओ विभयइ सच्चे व अलिए वा ॥ २८ ॥
सन्मति, प्रथम काड तथा જુઓ काड ३, गाथा ४६ ४९

અને અનુભવાતો જીવનવ્યવહાર ઘટાવતા. પરંતુ એ ચાર્વાક માન્યતાથી આગળ જનાર બીજા દાર્શનિકો ઉપસ્થિત થયા, જેઓ જીવ યા ચેતનનું સ્વતંત્ર વ્યક્તિત્વ માની તેને ભૌતિક દ્રવ્યથી સર્વથા ભિન્ન માને છે. આમ છતાં એવા સ્વતંત્ર ચેતનવાદી દાર્શનિકોની વિચારસરણીમાં કાંઈ ને કાંઈ ભૌતિકતાની છાયા સચવાઈ રહેલી દેખાય છે. જૈનો કે બૌદ્ધો જુદે જુદે નામે ચૈતન્યનું સ્વતંત્ર વ્યક્તિત્વ સ્વીકારે છે. તેમ છતાં તેમના સંમત ચેતનતત્ત્વમાં શરીરાનુસારી પરિમાણની હાનિવૃદ્ધિ અને ભૂતતત્ત્વગત દ્વિત્વ-બહુત્વ સંખ્યા જેવા ભૌતિક અંશોની વાસ્તવિકતા રહી છે. ન્યાય-વૈશેષિક અને પચીસ કે છવ્વીસ તત્ત્વવાદી સાંખ્યે શરીરાનુસારી હાનિવૃદ્ધિની માન્યતાનો ઇન્કાર કર્યો; તેમ છતાં તેમને સંમત એવા જીવ, ચેતન યા આત્મતત્ત્વમાં પણ ભૌતિકતાની અમુક છાયા દેખાય જ છે. ન્યાય-વૈશેષિક જીવને વ્યાપક અને કૂટસ્થનિત્ય માને છે, પણ તેઓ વાસ્તવમાં આત્મતત્ત્વમાં એવી કોઈ અભિન્ન ચેતના નથી માનતા કે જેથી એ આત્મતત્ત્વ હંમેશાં સંવેદન અનુભવતું રહે; તેમને મતે મુક્તિદશામાં એ આત્મતત્ત્વ કેવળ જડ અને કૂટસ્થનિત્ય આકાશ જેવા ભૌતિક દ્રવ્યની કોટિનું જ બની રહે છે. અલબત્ત, સાંખ્યો જીવ–પુરુષને સ્વયંસિદ્ધચેતન-સ્વરૂપ માને છે, છતાં તેઓને મતે પણ પુરુષગત બહુત્વ એ એક ભૌતિક ગુણની છાયા છે. વિજ્ઞાનવાદીઓ જીવનું સ્વરૂપ વિજ્ઞાનસંતતિરૂપ સ્વીકારે છે; એને કોઈ સ્થાયી દ્રવ્યરૂપ નથી માનતા, છતાં તેઓ પણ એવી સંતતિઓનું બહુત્વ સ્વીકારતા હોઈ ભૌતિક ગુણની છાયાના વિચારથી મુક્ત નથી. જીવન સ્વરૂપ પરત્વે તત્ત્વચિન્તનનું આ બીજું સોપાન કહેવાય. એનું અંતિમ સોપાન અધિબ્રહ્મવાદ છે. તે પ્રમાણે જીવ કે જીવો એ કોઈ ભૌતિક તત્ત્વના વિકારો નથી અને તેઓ એક યા બીજે રૂપે સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ ધરાવનાર વ્યક્તિઓ પણ નથી. પણ એ જીવો, આત્માઓ, પુરુષો કે વિજ્ઞાન-સંતતિઓ—જે કહો તે બધું—એક માત્ર અખંડ ચેતનાનું ઔપાધિક સ્વરૂપ હોઈ માત્ર કાલ્પનિક ભેદ ધરાવે છે. વસ્તુતઃ જીવોમાં નથી શરીરાનુસારી હાનિવૃદ્ધિ, નથી ભૌતિક તત્ત્વગત બહુત્વ કે નથી એમાં ચૈતન્યશૂન્ય જડતા—આ રીતે આત્મતત્ત્વના સ્વરૂપમાં પણ વિચારનો વિકાસક્રમ દેખાય છે.

ઈશ્વરતત્ત્વની બાબતમાં પણ લગભગ એ જ સ્થિતિ દેખાય છે. ક્યારેક ઈશ્વર એક સ્વતંત્ર વ્યક્તિરૂપે અને સૃષ્ટિ-સંહારના કર્તારૂપે કલ્પાયો. એમ મનાવા લાગ્યું કે એવો કર્તાધર્તા ઈશ્વર ન હોય તો સૃષ્ટિ ન સર્જાય કે ન એનું તંત્ર નિયમિત ચાલે. ખરી રીતે ઈશ્વર વિષેની આવી કલ્પના એ આધિભૌતિક કલ્પના જ છે; કેમ કે એવા ઈશ્વરને [1] સહસ્રશીર્ષા આદિરૂપે વર્ણવાયેલ છે; અને આગળ જતાં તાર્કિકોએ એનું

૧. सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात् ।
स भूमिं विश्वतो वृत्वाऽत्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम् ॥ ऋग्वेद. १०-९०-१.

પરમાણુમય શરીર[1] પણ સ્વીકાર્યું છે. પરંતુ ક્રમે ક્રમે ઈશ્વર એક બીજું સ્વરૂપ પણ ધારણ કરે છે, તે પ્રમાણે ઈશ્વર એ સદાતન સ્વતંત્ર વ્યક્તિ હોવા છતાં માત્ર ઉપાસ્યરૂપે વિચારાય છે.[2] યોગપરંપરામાં જે ઈશ્વરતત્ત્વ છે તે મૂળમાં કોઈ કર્તાધર્તારૂપે નથી કલ્પાયું, પણ સાધકોના પુરુષાર્થમાં પ્રેરક બને એવા એક શુદ્ધ આદર્શ ઉપાસ્યરૂપે કલ્પાયું છે, અને એમાંથી ભૌતિકતા સરી ગઈ છે. આ થયો ઈશ્વર વિષેનો અધિ-આદર્શવાદ. પણ તત્ત્વચિન્તકો ત્યાં જ ન થોભ્યા. એમણે એથી પણ આગળ ફાળ ભરી કહ્યું કે જીવની પેઠે ઈશ્વર પણ સોપાધિક છે. મૂળમાં પારમાર્થિક તત્ત્વ તો એક અને અખંડ સચ્ચિદાનંદરૂપ જ છે, પણ જેમ અવિદ્યાની ઉપાધિથી જીવોનો ભેદ દેખાવ છે, તેમ માયાની ઉપાધિથી ઈશ્વર તત્ત્વનું અસ્તિત્વ જુદું લેખવાનું છે, નહિ કે વાસ્તવિક.

આ રીતે જોઈએ તો જણાય છે કે દાર્શનિક ચિન્તકો જગત, જીવ અને ઈશ્વર પરત્વે ઉત્તરોત્તર વિચારનું ઊંડાણ જ કેળવતા રહ્યા છે.

---

૧. साक्षादधिष्ठातरि साध्ये परमाण्वादीनां शरीरत्वप्रसङ्ग इति-किमिदं शरीरत्वं यत् प्रसज्यते? यदि साक्षात्प्रयत्नवदधिष्ठेयत्वं तदिष्यत एव।

न्यायकुसुमाञ्जलि, पंचम स्तबक का० २नी वृत्ति पृ. ४९ (चौखम्बा, १९१२).

૨. क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः। तत्र निरतिशयं सर्वज्ञबीजम्॥

योगसूत्र. १.२४-२५.

વિસ્તૃત ચર્ચા માટે જુઓ—

Origin and Development of the Sāmkhya System of Thought—Pulinbihari Chakravarti, Calcutta, 1952, પૃ. ૨૮-૨૯, ૬૫-૬૯.

વ્યાખ્યાન ૨

કાર્ય-કારણભાવ—તત્ત્વજ્ઞાનનો પાયો, અને પ્રમાણશક્તિની મર્યાદા

તત્ત્વચિન્તનનો પાયો છે કાર્ય-કારણભાવની વિચારણા. જ્યાં કાર્ય-કારણભાવની વિચારણા જન્મ ન લે ત્યાં કદી તત્ત્વમીમાંસાનો ઉદય જ સંભવિત નથી. કાર્ય-કારણભાવની વિચારણા એ દેશ તેમ જ કાળની મર્યાદામાં જ પ્રવર્તી શકે. જેમ જેમ દેશ વિષેનું અવલોકન વધતું, વિસ્તરતું અને સ્પષ્ટ થતું જાય તેમ જ કાળવિષયક અનુભવનો સંસ્કાર વધારે ને વધારે સમૃદ્ધ તેમ જ પુષ્ટ થતો જાય, તેમ તેમ કાર્ય-કારણભાવની વિચારણા વધારે ને વધારે વિસ્તરતી જવાની. તેમાં ઊંડાણ અને ચોકસાઈ પણ વધારે ને વધારે આવવાનાં. કાર્ય-કારણભાવની વિચારણાના વિકાસ, વિસ્તાર, અને સંશોધનની સાથે જ તત્ત્વચિન્તનનું વર્તુલ પણ વિસ્તરવાનું, વિકસવાનું અને વિશેષ સંશોધિત થવાનું. આવા વિસ્તાર, વિકાસ અને સંશોધનને લીધે જ તત્ત્વચિન્તનમાં નવા નવા ચિન્ત્ય વિષયો ઉમેરાય છે; એના સ્વરૂપચિન્તનમાં પણ પરિવર્તન થતું રહે છે.

જ્યારે દેશ-કાળની મર્યાદાથી પર એવી ભૂમિ વિષે તત્ત્વચિન્તકો વિચાર કરવો શરૂ કરે છે, ત્યારે ત્યાં તેમને કાર્ય-કારણભાવની કલ્પના મદદ કરી શકતી નથી, અને છતાંય એવી ભૂમિ એ તત્ત્વચિન્તનનો એક વિષય મનાય છે, જેને તત્ત્વચિન્તકો અગમ્ય, અનિર્વાચ્ય યા અવ્યાકૃત શબ્દથી સૂચવે છે.

કાર્ય-કારણભાવનો ભૂમિકાભેદ

કાર્ય કોને કહેવાય? કારણ એ શું? કારણ કેવા કેવા પ્રકારનાં હોઈ શકે? —ઇત્યાદિ કાર્ય-કારણભાવને લગતું ચોક્કસ લક્ષણશાસ્ત્ર જોકે આગળ[1] જતાં રચાય છે. પણ એ લક્ષણો અને એના વિભાગો પૂરા પાડે એવી વિગતો તો વેદ, બ્રાહ્મણ, ઉપનિષદ્ અને આગમ-પિટક આદિ ગ્રન્થોમાં બહુ સ્પષ્ટપણે અને ઘણી વાર વિગતે

---

૧. कारणाभावात् कार्याभावः। न तु कार्याभावात् कारणाभावः।

वैशेषिकदर्शन १.२.१-२

પ્રતીત્યસમુત્પાદ વિશે અનુલોમ-પ્રતિલોમનો વિચાર મહાવગ્ગ–धम्मचक्कपवत्तनसुत्त–માં છે. विसुद्धिमग्ग पृ. ३६३; १७.९.

ચર્ચાયેલી છે.[1] આ વિગતોનું અધ્યયન કરતાં પણ એમ સમજાય છે કે કાર્ય-કારણભાવની વિચારણા ઇહલોક, લોકાન્તર અને અલૌકિક એવી ત્રણ ભૂમિકાઓને વ્યાપે છે. તેથી કરીને એમ કહી શકાય કે તત્ત્વચિન્તનમાં ચર્ચાતા વિષયો પણ આવી ત્રણ ભૂમિકાઓને સ્પર્શે છે.

નજીકના કે દૂરના દેશ-કાળમાં બનતી ઇન્દ્રિયગમ્ય ભૌતિક ઘટનાઓનું અનિવાર્ય પૌર્વાપર્ય જોઈ આપણે જે કાર્ય-કારણભાવ કરીએ છીએ તે લૌકિક કોટિનો છે. એટલે કે એ કાર્ય-કારણભાવ સમજવા માટે મુખ્યપણે ઇન્દ્રિયશક્તિનો આધાર લઈ મન પ્રયત્ન કરે છે. વ્યવહારમાં જોઈએ છીએ કે કપડું એ બનાવટ છે અને એનો બનાવનાર તથા એ બનાવટનાં અમુક સાધનો પણ છે. આવું નિરીક્ષણ મનુષ્યમાં વિશ્વરચનાના કારણની જિજ્ઞાસા ઉત્પન્ન કરે છે અને તેને લીધે તે વિશ્વમાં બનતી નવનવી ઘટનાઓના કારણ તરીકે કોઈ ને કોઈ દૈવી સત્ત્વ તેમ જ એવાં સૂક્ષ્મ ઉપાદાનોને કલ્પે છે. આ થયો ઇહલૌકિક કાર્ય-કારણભાવ.

પણ મનુષ્ય એ જ કાર્ય-કારણભાવના સંસ્કારોથી પ્રેરાઈ વધારે ઊંડું ચિન્તન શરૂ કરે છે અને તેને અનેક પ્રશ્નો થાય છે. તેને એમ લાગે છે કે આ જીવનમાં જે સામાજિક ધર્માચાર યા નૈતિક આચાર અનુસરવામાં આવે છે તે શું સાવ નિરર્થક જવાના? એનું પરિણામ માત્ર વર્તમાન જીવનમાં જ સંભવે કે ત્યાર બાદ પણ? એ જ રીતે પ્રાણીજગતમાં જે સુખ-દુઃખનું તારતમ્ય દેખાય છે કે જે સંસ્કારભેદ દેખાય છે, તે શું માત્ર ઇહલૌકિક કાર્ય-કારણભાવને જ અધીન છે કે તેનું બીજું પણ કોઈ નિયામક કારણ છે?—આ અને આના જેવા પ્રશ્નોમાંથી પુનર્જન્મ યા લોકાન્તરવાદ વિષે વિચાર થવા લાગ્યો. આ વાદ પ્રમાણે જેમ ઇહલોકમાં બનતી પૂર્વાપર ઘટનાઓ કાર્ય-કારણભાવના નિયમને અધીન છે, તેમ પ્રાણીજગતનું વૈષમ્ય એ પણ પૂર્વજીવનના સંસ્કારને અધીન હોઈ લોકાન્તરસ્પર્શી કાર્ય-કારણભાવની કોટિમાં પડે છે. કાર્ય-કારણભાવનું વર્તુલ આથી આગળ પણ વિકસિત થયું છે, જેને અલૌકિક શબ્દથી

---

૧. असद्वा इदमग्र आसीत्। तैत्तिरीयोपनिषद्. २.७.

आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीन्नान्यत्। ऐतरेयोपनिषद्. १.१.

भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः।
क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे॥" मुण्डकोपनिषद्. २.२.८.

सदेव सोम्येदमग्र आसीत्। छान्दोग्योपनिषद्. ६-२-१.

પ્રયોગપરિણત, મિશ્રપરિણત અને વિસ્ત્રસાપરિણત પુદ્ગલ—

સ્થાનાંગ સૂત્ર ૧૮૬, ગુજરાતી અનુવાદ, પૃ. ૫૩૨.

ઓળખાવી શકાય. એની સીમામાં ભૌતિક ઘટનાઓનો ખુલાસો વિવક્ષિત નથી, કે પુનર્જન્મ યા લોકાન્તરવાદની વિશેષે ચર્ચા નથી. પણ એમાં તદ્દન જુદી વિચારણા છે. એ વિચારણા એટલે એવી સ્થિતિ કઈ રીતે અને કયા કારણથી નિર્માણ કરી શકાય કે જ્યાં ઇહલોક અને પરલોકનો ભેદ જ ન રહે. આ અલૌકિક ભૂમિને સ્પર્શતો કાર્ય-કારણભાવ એ ખરી રીતે આધ્યાત્મિક શુદ્ધિનો કાર્ય-કારણભાવ છે.

આ રીતે કાર્ય-કારણભાવના વિચારવિકાસનાં ત્રણ સોપાને તત્ત્વચિન્તનને પણ ત્રિભૂમિક બનાવ્યું છે. એની પહેલી ભૂમિકામાં ઇહલોકસ્પર્શી–અર્થકામપ્રધાન ચર્ચા મુખ્યપણે છે. બીજીમાં પરલોકસ્પર્શી ચર્ચા અર્થ–કામ ઉપરાંત પ્રવર્તક ધર્મપ્રધાન અને ત્રીજીમાં મોક્ષ યા અધ્યાત્મલક્ષી ચર્ચા નિવર્તક ધર્મપ્રધાન મુખ્યપણે છે. આ રીતે તત્ત્વચિન્તનમાં પુનર્જન્મવાદ અને મોક્ષવાદ બન્ને દાખલ થતાં તત્ત્વચિન્તનના સ્વરૂપે નવો જ આકાર લીધો છે.

આ સોપાનો અને આ ભૂમિકાનાં ઉદાહરણો દર્શનકાળ પહેલાંના સાહિત્યમાં સર્વત્ર વીખરાયેલાં પડ્યાં છે.[1]

કાર્ય-કારણભાવ એ સર્વતન્ત્રસિદ્ધાન્ત હોઈ તેમાં કોઈ દાર્શનિકની વિપ્રતિપત્તિ નથી. આંતર-બાહ્ય વિશ્વનું કારણ શું, તેનું સ્વરૂપ શું, પુનર્જન્મ એ શું, તેનું કારણ અને તેનું સ્વરૂપ શું, મોક્ષના ઉપાયો કયા, તેનું સ્વરૂપ શું—ઇત્યાદિ વ્યાવહારિક અને આધ્યાત્મિક વિષયોને લગતા પ્રશ્નોનો ઉત્તર આપવા દરેક દાર્શનિક પ્રવર્તે છે.

---

૧. ઋગ્વેદના આર્યો કેવા આનંદી અને ઐહિક સુખપરાયણ હતા તેનો ખ્યાલ ડૉ. વિન્ટરનિટ્ઝે પોતાના 'History of Indian Literature' પુસ્તકમાં ઇન્દ્ર, અગ્નિ આદિ સૂક્તોમાંથી તારવી બતાવ્યો છે. જુઓ પૃ. ૬૮, ૮૦, ૮૬, ૮૭.

બ્રાહ્મણગ્રંથોમાં ઇહલૌકિક સોપાન—જેમ કે पुत्रकामो यजेत, वृष्टिकामो यजेत, राज्यकामो यजेत આદિ.

પારલૌકિક સોપાન—જેમ કે स्वर्गकामो यजेत તથા દક્ષિણાયનમાં ઉપકારક શ્રાદ્ધાદિ કર્મો.

મોક્ષસંબંધી સોપાન—ઉપનિષદો—જેમ કે, ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति ।

પ્રશ્નોપનિષદના પાંચમા પ્રશ્નમાં આમરણાંત ઓંકારના અભિધ્યાનનું ફળ પૂછવામાં આવ્યું છે. તેનો જવાબ પિપ્પલાદે આપ્યો છે કે એક એક માત્રાના અભિધ્યાનથી અનુક્રમે મનુષ્યલોક, અંતરિક્ષ અને બ્રહ્મલોક પમાય છે. આમ આ મંત્રમાં ત્રણે સોપાન એકસાથે સૂચિત છે.

મગધરાજ અજાતશત્રુએ બુદ્ધને શ્રમણપણાનું પ્રત્યક્ષ ફળ શું એમ પૂછ્યું ત્યારે બુદ્ધે જે પ્રત્યક્ષ ફળોનો નિર્દેશ કર્યો છે, તેમાં શ્રમણત્વનાં અનેકવિધ પ્રત્યક્ષ ફળો છે. એમાં કોઈ ઐહિક છે તો બીજું પારલૌકિક પણ છે. જુઓ દીઘનિકાય, सामञ्ञफलसुत्त.

જૈન પરંપરામાં પણ સ્તોત્ર આદિ દ્વારા ઐહિક-પારલૌકિક આદિ ફળની પ્રાપ્તિ સૂચવાય છે.

એ ઉત્તર આપવામાં દરેક દાર્શનિક કાર્ય-કારણભાવના સિદ્ધાન્તનો સમાનપણે ઉપયોગ તો કરે છે અને છતાં દરેકનાં મન્તવ્યો કે નિશ્ચયો જુદાં પડે છે. આમ કેમ બને છે? એનો ખુલાસો કરવો અસ્થાને નથી.

સામાન્ય અને વિશેષની ઉપપત્તિ

જ્ઞાન યા ચેતના-વ્યાપારનું સ્વરૂપ સામાન્ય અને વિશેષ એમ ઉભયને અવગાહવાનુ છે. કોઈ જ્ઞાન એવું નથી સંભવતું કે જેમાં કોઈ ને કોઈ પ્રકારનો સામાન્ય અને વિશેષ ભાસ થતો ન હોય. ખરી રીતે આવા ભાસને લીધે જ પ્રાણીમાત્રનું જીવન નભે છે. પશુ-પક્ષી જેવાં ઊતરતી કોટિનાં પ્રાણીઓ પણ પોતપોતાના વર્ગ યા વર્તુલપૂરતું સામાન્ય જ્ઞાન ધરાવે છે ને તેને આશરે હૂંફ મેળવે છે; પોતપોતાના ખોરાક, આશ્રય અને રક્ષણસ્થાન તેમ જ સંતતિપૂરતું વિશેષ ભાન પણ ધરાવે છે, ને જીવન જીવે છે. મનુષ્યબુદ્ધિની કક્ષા એથી બહુ ચડિયાતી છે. તે માત્ર આહાર, ભય અને કામસંજ્ઞાથી પ્રેરિત નથી; પણ એની જિજ્ઞાસા અને વિકાસની શકયતા એટલી બધી છે કે તે ગમે તેટલી પરિમિત હોય છતાં ત્રિકાળને તેમ જ સમીપ-અસમીપ દેશને અવગાહવા મથે છે. આ મથામણ જ દાર્શનિકને બુદ્ધિમાં અનુભવાતા સામાન્ય અને વિશેષ ઉભય આકારનો ખુલાસો શોધવા પ્રેરે છે.

જ્ઞાનમાં અનુભવાતા સામાન્ય અને વિશેષ એ બે આકારો, તેના ગ્રાહ્ય વિષયના એવા સ્વરૂપને જ આભારી હોઈ શકે, એવો સામાન્ય નિશ્ચય તો દરેક દાર્શનિકે કર્યો. પણ અનુભવમાં આવતા દૈશિક અને કાલિક એવા વ્યક્ત કાર્યપ્રપંચનું અંતિમ કારણ કેવું હશે કે જેને લીધે એ વ્યક્ત કાર્યપ્રપંચમાં સામાન્ય અને વિશેષ ઉભયરૂપતા સંભવી શકે?—આ પ્રશ્નનો જવાબ મેળવવા દાર્શનિકો પ્રવૃત્ત તો થયા, પણ દરેકની વારસાગત, અભિનિવેશગત અને રુચિવૈચિત્ર્યગત વિશેષતાએ દાર્શનિક પ્રસ્થાનભેદ જન્માવ્યો. આ કેવી રીતે તે હવે સંક્ષેપમાં વિચારીએ.

કપિલ જેવા દાર્શનિકે વ્યક્ત કાર્યપ્રપંચની 'પરસ્પર વિશેષતા અને એમાં અનુભવાતું સામ્ય શું છે તેનો એક રીતે ખુલાસો કર્યો; તો ઇતર દાર્શનિકોએ તેથી સાવ જુદી રીતે કર્યો. કપિલ સામાન્યનો અર્થ સામ્ય યા સાદૃશ્ય કરે છે, અને કહે છે કે સ્થૂલ–સૂક્ષ્મ બધાં જ કાર્યો પરસ્પર વ્યાવૃત્ત અને ભિન્ન હોવા છતાં તેમાં એક પ્રકારનું સાદૃશ્ય છે. આ સાદૃશ્ય ક્યાંથી, કેવી રીતે આવે છે, એના ખુલાસારૂપે તેણે એક એવું પ્રકૃતિતત્ત્વ સ્વીકાર્યું કે જે સમગ્ર વિશ્વમાં પથરાયેલું છે, અને સદાતન પણ છે. આ તત્ત્વમાં એણે પરિમિત કાર્યરૂપે પરિણમવાની અને કાળક્રમે પ્રયોજનાનુસારી વિકારોના આવિર્ભાવ-તિરોભાવની શક્તિ સ્વીકારી. તેને લીધે તે મૂળ કારણ એક જ હોવા છતાં અનેકવિધ દૈશિક અને કાલિક વિશેષતાવાળાં કાર્યો જન્માવી શકે છે. એ બધાં કાર્યોમાં

તે મૂળ કારણુ ઓતપ્રોત રહે છે. તે મૂળ કારણુ પોતાના ઘટક અંશો કે ગુણોને તારતમ્યથી એવી રીતે વિકસાવે, વિસ્તારે કે ફુલાવે છે કે તે પોતાના મૂળ સ્વરૂપમાં કાયમ રહીને પણ પોતામાંથી આવિર્ભાવ પામતા વિશેષોને પોતાનું દ્રવ્ય પૂરું પાડે છે, અને છતાંય તે મૂળ કારણુ તો અખૂટ જ રહે છે. કપિલની આ કલ્પના પરિણામિનિત્ય એવા કારણુની સ્થાપના કરે છે, જેથી સમગ્ર વ્યક્ત પ્રપંચમાં અવ્યક્ત એવા મૂલ કારણુનું દ્રવ્ય અસ્તિત્વ ધરાવે છે. એ જ અસ્તિત્વ સામ્યભાનનું નિયામક બની રહે છે. આ રીતે કપિલનો ખુલાસો એ થયો કે દૈશિક-કાલિક વિશેષો વાસ્તવિક છે અને તેમાં અનુભવાતું સામ્ય પણ વાસ્તવિક છે. આ માન્યતાને અનુસરનાર બીજા પણ દાર્શનિકો છે; જેમ કે રામાનુજ અને વલ્લભ આદિ. આ દાર્શનિકો પણ પોતે કલ્પેલ મૂળ અંતિમ તત્ત્વના પરિણામમાંથી સામાન્ય અને વિશેષનો વાસ્તવિક રૂપે ખુલાસો કરે છે.

જૈન દૃષ્ટિ કાર્યપ્રપંચના કારણુ લેખે મૂળ એક કારણુ ન માનતાં, ન્યાય-વૈશેષિકની પેઠે, અનન્તાનન્ત સ્વતઃસિદ્ધ મૂળ દ્રવ્યો સ્વીકારે છે; પણ તે પરિણામિનિત્યતાવાદી હોઈ સ્કંધ આદિ કાર્યોમાં કારણુદ્રવ્યનું અસ્તિત્વ વાસ્તવિક માની સામાન્ય-વિશેષ ઉભયની વાસ્તવિકતાનો ખુલાસો કરે છે.

પરંતુ શંકર જેવા દાર્શનિકો સામાન્ય-વિશેષ એ ઉભયના ભાનનો ખુલાસો બીજી રીતે જ કરે છે. તે કહે છે કે સામાન્ય એટલે સાદૃશ્ય નહિ; સાદૃશ્ય તો વાસ્તવિક ભેદ વિના સંભવે જ નહિ. પણ તે સામાન્યનો અર્થ એકતા યા અભિન્નતા —એવો છે. આ વિચાર પ્રમાણે એમ મનાય છે કે મૂળમાં એક જ અખંડ અને અભિન્ન એવું સત્ તત્ત્વ છે, જેમાં કોઈ ઘટક અંશો કે ગુણો નથી. એ સત્ તત્ત્વ અખંડ અને અભિન્ન હોઈ કૂટસ્થ નિત્ય છે. તેમાં કોઈ પ્રકારનો પરિણામ યા વિકાર સંભવતો જ નથી. આ સત્ તત્ત્વ એ જ પારમાર્થિક છે. ભાનમાં જે દૈશિક-કાલિક પ્રપંચના વિશેષો દેખાય છે, તેમાં કોઈ દ્રવ્યનો અંશ છે જ નહિ. તે વિશેષો માત્ર અજ્ઞાન યા અવિદ્યાકલ્પિત છે. એમાં જે સત્ત્વ ભાસે છે તે તેમનું પોતાનું નથી, પણ પેલા અખંડ અને અભિન્ન એવા અધિષ્ઠાનભૂત મૂળ તત્ત્વનું છે. તેથી કાર્યપ્રપંચ એ વાસ્તવિક અસ્તિત્વ વિનાનો હોવા છતાં અધિષ્ઠાનના અસ્તિત્વથી સદ્રૂપ ભાસે છે. આ વિચારસરણી પ્રમાણે ફલિત એમ થાય છે કે કાર્યપ્રપંચના વિશેષો એ કોઈ વાસ્તવિક નથી, માત્ર આવિદ્યક છે–વિવર્ત છે. અને વાસ્તવિક યા પારમાર્થિક તો મૂળ અધિષ્ઠાનનું અસ્તિત્વ જ છે. આ કૂટસ્થનિત્યઅદ્વૈતવાદને માત્ર શંકર જ અનુસરે છે.

જ્ઞાનગત વિશેષ આકારનો ખુલાસો પણ કોઈ એક જ રીતે નથી થયો. જેમ સામાન્યના સાદૃશ્ય અને એકત્વ એ બે અર્થોમાંથી અનુક્રમે પરિણામિનિત્યતા અને

કૂટસ્થનિત્યતાના વાદો ફલિત થયા,[1] તેમ વિશેષની બાબતમાં પણ બન્યું છે. બુદ્ધ જેવા દ્રષ્ટાએ કહ્યું છે કે અનુભવાતા કાર્યપ્રપંચના આધાર લેખે મૂળમાં નથી કોઈ પરિણામિનિત્ય દ્રવ્ય કે નથી કોઈ કૂટસ્થનિત્ય દ્રવ્ય. આવા મૂળ કારણનો સર્વથા અસ્વીકાર કરીને જ બૌદ્ધો બુદ્ધિના સામાન્ય ને વિશેષ બેય આકારોનો ખુલાસો કરે છે. તેમના ખુલાસા પ્રમાણે દેશ અને કાળના ક્રમમાં નવા નવા કાર્યવિશેષો પૂર્વ-પૂર્વના વિશેષને લીધે અસ્તિત્વમાં આવે છે અને વિલય પામે છે. એ સંતતિબદ્ધ દેખાતાં વિશેષોમાં, ખરી રીતે, સાદૃશ્ય કે એકત્વ કોઈ તત્ત્વ છે જ નહિ. સમાન દેખાતી વિશેષની શ્રેણીઓમાં પણ વસ્તુતઃ દરેક વિશેષ એકબીજાથી અત્યન્ત વ્યાવૃત્ત છે. એમાં જે સમાનતાનું કે અભિન્નતાનું ભાન થાય છે તે એ વિશેષોના પારમાર્થિક સ્વરૂપના અધૂરા ભાનને લીધે. જેટલે અંશે એ વિશેષોના સ્વરૂપનું યથાવત્ આકલન કરવાની અશક્તિ, એટલે અંશે એમાં સાદૃશ્ય યા એકતા ભાસવાનાં. આ રીતે આ વાદ એટલે વાસ્તવિક વિશેષવાદ થયો.[2] જેમ શંકર અખંડ અને અભિન્ન એવા એક તત્ત્વને જ પારમાર્થિક માની વિશેષભાનને અપારમાર્થિક યા વ્યાવહારિક કહે છે તેમ, એથી તદ્દન સામે છેડે જઈ, બૌદ્ધો દેશકાળકૃત વિશેષોને પારમાર્થિક માની તેમાં અનુભવાતા સાદૃશ્ય યા એકત્વને અપારમાર્થિક યા વ્યાવહારિક કહે છે.

બુદ્ધિના ઉપર સૂચવેલ બે આકારોની ઉપપત્તિ વળી જુદી જ રીતે કરનાર પણ દાર્શનિકો થયા છે. કણાદ જેવા દાર્શનિકો એમ માને છે કે સમગ્ર કાર્યપ્રપંચના

---

૧. ન્યાયવૈશેષિક પરિણામવાદી નથી, અને અદ્વૈતકૂટસ્થનિત્યતત્ત્વવાદી પણ નથી. તે અનેક મૂળભૂત પરમાણુ, આકાશ આદિ દ્રવ્યોને કૂટસ્થનિત્ય અને પરસ્પર અત્યન્ત વ્યાવૃત્ત માને છે. તેમ છતાં તે સાદૃશ્ય સ્વીકારે છે; તેની ઉપપત્તિ એવી રીતે પણ કરે છે કે કૂટસ્થનિત્ય અને પરસ્પર અત્યન્ત વ્યાવૃત્ત એવાં તત્ત્વોમાં પણ એક અનુગત અખંડ સામાન્ય હોય છે, જે વ્યાવૃત્ત વ્યક્તિઓમાં સાદૃશ્યનું નિયામક બને છે. જેમ પાર્થિવ પરમાણુઓમાં પૃથ્વીત્વ અને નવે દ્રવ્યોમાં દ્રવ્યત્વ, તથા દ્રવ્યગુણકર્મમાં સત્તા. જૈન, બૌદ્ધ આદિ દર્શનોમાં આવું કોઈ સાદૃશ્યનિયામક નિત્ય તત્ત્વ નથી

૨. જુઓ, હેતુબિન્દુ ટીકા, પૃ. ૮૬; તથા

यथा धात्र्यभयादीनां नानारोगनिवर्तने ।
प्रत्येकं सह वा शक्तिर्नान्येष्वपुपलक्ष्यते ॥ ७२३ ॥
न तेषु विद्यते किञ्चित्सामान्यं तत्र शक्तिमत् ।
चिरक्षिप्रादिभेदेन रोगशान्त्युपलम्भतः ॥ ७२४ ॥
एवमत्यन्तभेदेऽपि केचिन्नियतशक्तितः ।
तुल्यप्रत्यवमर्शादेर्हेतुत्वं यान्ति नापरे ॥ ७२६ ॥

तत्त्वसंग्रह

મૂળ કારણ લેખે કોઈ એક પરિણામિનિત્ય યા કોઈ એક કૂટસ્થનિત્ય તત્ત્વ નથી; પણ એના કારણરૂપે મૂળમાં અનન્ત કૂટસ્થ દ્રવ્યો છે. એ અનન્ત મૂળ દ્રવ્યો પરમાણુરૂપ હોય કે વિભુરૂપ; પણ તે બધાં એકબીજાંથી અત્યન્ત વ્યાવૃત્ત હોઈ પરસ્પર ભિન્ન છે. મૂળ દ્રવ્યગત આ ભેદ વાસ્તવિક છે, અને છતાં તે દ્રવ્યોમાં સમાનતાનું નિયામક એક સામાન્ય તત્ત્વ યા જાતિ પણ છે. આ રીતે કણાદે સામાન્ય અને વિશેષ એ બે તત્ત્વો તદ્દન વાસ્તવિક અને સ્વતન્ત્ર માની સામાન્ય વિશેષ ઉભયરૂપ બુદ્ધિનો ખુલાસો કર્યો. એણે મૂળ કૂટસ્થનિત્ય પરમાણુઓમાંથી નીપજતાં કાર્યદ્રવ્યોને પણ કારણથી ભિન્ન અને છતાં વાસ્તવિક માન્યાં. એનાં ગુણકર્મોને પણ એણે ભિન્ન અને વાસ્તવિક માન્યાં. એ દ્રવ્ય-ગુણ-કર્મના પ્રપંચમાં એણે, કારણભેદને લીધે યા કાર્યભેદને લીધે, વિશેષો વાસ્તવિક સ્વીકાર્યા અને તેમાં અનેકવિધ સામાન્યોને પણ વાસ્તવિક તત્ત્વરૂપે સ્વીકાર્યાં. આ રીતે એણે મૂળ કારણદ્રવ્યોને શંકરની જેમ કૂટસ્થનિત્ય માનવા છતાં સામાન્ય ને વિશેષ એવા બે વાસ્તવિક તત્ત્વોના સ્વીકારથી બુદ્ધિગત ઉભય આકારનું સમર્થન કર્યું.

આ રીતે આપણે જોયું કે દરેક દાર્શનિક કાર્ય-કારણભાવ સ્વીકારીને જ સામાન્ય-વિશેષ ઉભયાકારવાળી બુદ્ધિનું ઉપપાદન કરવા પ્રવૃત્ત થયો; અને છતાંય દૃષ્ટિભેદથી દરેકનાં મન્તવ્યો સાવ જુદાં પડયાં.

સત્કાર્ય અને અસત્કાર્યવાદની સમજૂતી

મૂળ કારણને જે પરિણામિનિત્ય માને છે તે કાર્યમાત્રમાં મૂળ કારણના અંશોનો વાસ્તવિક પુરવઠો યા અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે. એટલે તે સત્કાર્યવાદી કહેવાય છે. કાર્યોમાં કારણનું વાસ્તવિક અસ્તિત્વ એ એક અર્થ, અને મૂળ કારણમાં કાર્યોનું શક્તિરૂપે અસ્તિત્વ એ એનો બીજો અર્થ. શંકર જેવા અદ્વૈતવાદી પણ સત્કાર્યવાદી છે, પણ તે જુદા અર્થમાં. એ અર્થ એટલે પારમાર્થિક સત્–અધિષ્ઠાનમાં કાર્યપ્રપંચનું ભાન. બૌદ્ધો માત્ર વિશેષવાદી છે. તેમને મતે કોઈ મૂળ કારણ ત્રિકાલવર્તી છે જ નહિ; એટલે એક વિશેષમાંથી બીજો વિશેષ ઊપજે છે. પણ તે ઊપજનાર વિશેષ પ્રાક્તન વિશેષમાં અસ્તિત્વ ધરાવતો ન હોઈ એ અસત્કાર્યવાદમાં આવે છે. ન્યાય-વૈશેષિક જેવા પણ અસત્કાર્યવાદી છે; જોકે તેઓ મૂળ દ્રવ્યને સદાતન માને છે અને કાર્યદ્રવ્યો એમાં જ ઉત્પન્ન થાય છે. છતાં એ કાર્યરૂપ દ્રવ્ય યા ગુણ–કર્મ, સામગ્રી-બળે, તદ્દન નવેસર ઉત્પન્ન થતાં હોઈ એ અસત્કાર્યવાદની કોટિમાં આવે છે.[1]

---

૧. સત્કાર્યવાદ અને અસત્કાર્યવાદની ચર્ચાએ દાર્શનિક પરંપરાઓમાં બહુ મોટો ભાગ ભજવ્યો છે અને એ અનેક શતાબ્દીઓ થયાં ચાલતી પણ રહી છે. ઈશ્વરકૃષ્ણે (કા. ૯) સત્કાર્યવાદની સ્થાપના કરી છે અને અસત્કાર્યવાદનો નિષેધ કર્યો છે. યોગસૂત્રકાર પતંજલિ અને તેનો ભાષ્યકાર પણ સત્કાર્યવાદને માને છે. ઉક્ત કારિકા ઉપર વિવરણ કરતાં

કાર્ય-કારણભાવના સિદ્ધાન્તદ્વારા સામાન્ય-વિશેષ ઉભયાકાર પ્રતીતિનું ઉપપાદન કરવા પ્રવૃત્ત થયેલા દાર્શનિકો, પોતપોતાની દૃષ્ટિ પ્રમાણે, છેવટે જે અને જેવા મૂળ કારણના સ્વરૂપ વિષે નિશ્ચય કરી શકયા, તે અને તેવા કારણનો સૂક્ષ્મ અને સ્થૂલ એવા કાર્યરૂપ વિશ્વપ્રપંચ સાથે સંબંધ ઘટાવવાના પ્રયત્નમાંથી અંતે આરંભવાદ, પરિણામવાદ, પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદ અને વિવર્તવાદ સુધી તેઓ પહોંચ્યા.

આરમ્ભ આદિ ચાર વાદોનાં લક્ષણો

આ વાદોનાં લક્ષણો સંક્ષેપમાં નીચે પ્રમાણે છે:

આરમ્ભવાદ:—(૧) પરસ્પર ભિન્ન એવાં અનન્ત મૂળ કારણોનો સ્વીકાર; (૨) કાર્ય અને કારણનો આત્યન્તિક ભેદ; (૩) કારણ નિત્ય હોય કે અનિત્ય, પણ કાર્યોત્પત્તિમાં એનું અપરિણામિરૂપે રહેવું; (૪) અપૂર્વ અર્થાત્ ઉત્પત્તિ પહેલાં અસત્ એવા કાર્યની ઉત્પત્તિ યા અલ્પકાલીન સત્તા.

પરિણામવાદ:—(૧) એક જ મૂળ કારણનો સ્વીકાર; (૨) કાર્ય-કારણનો વાસ્તવિક અભેદ; (૩) નિત્ય કારણનું પણ પરિણામી બનીને જ રહેવું તથા પ્રવૃત્ત થવું; (૪) કાર્યમાત્રનું પોતપોતાના કારણમાં અને બધાં કાર્યોનું મૂળ કારણમાં ત્રૈકાલિક અસ્તિત્વ અર્થાત્ અપૂર્વ વસ્તુની ઉત્પત્તિનો સર્વથા ઇન્કાર.

પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદ:—(૧) કારણ અને કાર્યનો આત્યન્તિક ભેદ; (૨) કોઈ પણ નિત્ય યા પરિણામી કારણનો સર્વથા અસ્વીકાર; (૩) પહેલેથી જ અસત્ એવા કાર્યમાત્રનો ઉત્પાદ.

શ્રી. પુલિનબિહારીએ 'Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought'માં પૃ. ૧૯૬થી એ વિશે ઠીક ઠીક ચર્ચા કરી છે અને યોગભાષ્યકારના વિચારો પણ સ્પષ્ટ કર્યા છે.

પરંતુ એમણે પૃ. ૨૦૦ની પાદટીપમાં શ્રી. ગોપીનાથ કવિરાજના લેખને આધારે જે ચર્ચા કરી છે તે કાર્ય-કારણભાવના અભ્યાસી માટે ખાસ અગત્યની છે. કવિરાજજીએ 'The Problem of Causality' લેખમાં (સરસ્વતી ભવન સ્ટડીઝ વો. ૪, પૃ. ૧૨૫, ૧૯૨૫) કાર્ય-કારણભાવની વિગતે ચર્ચા કરી છે અને સત્કાર્યવાદ સામે ઉપસ્થિત થતા પ્રશ્નો વિશે પણ ઊહાપોહ કર્યો છે. જો કાર્ય કારણમાં લીન થતું હોય અને નાશ ન પામતું હોય તો કારણ ફરીથી કાર્ય પેદા કરે ત્યારે શું એનું એ જ કાર્ય ફરી દૃશ્યમાન થાય છે કે તેના જેવું બીજું?—આ પ્રશ્નનો ઉત્તર ચિંતકોએ બે રીતે આપ્યો છે: ભર્તૃહરિ અને યોગભાષ્યકાર એમ માને છે કે પ્રકૃતિ પુનઃ સર્ગ ઉત્પન્ન કરે ત્યારે નવો સર્ગ પ્રથમ જેવો થાય છે, નહિ કે એનો એ. અને પંચાધિકરણ તેમજ પંચપાદિકા-વિવરણનો મત એવો છે કે પુનઃ સર્ગ થાય છે તે એનો એ જ છે. આ વિશે કવિરાજજીએ વિશેષ ઊહાપોહ કરેલો હોવાથી તે મૂળ લેખ ખાસ દ્રષ્ટવ્ય છે.

બૌદ્ધસંમત કાર્ય-કારણભાવ સ્પષ્ટ કરવા સ્ચેરબાત્સ્કીએ જે લંબાણ ચર્ચા કરી છે તે દ્રષ્ટવ્ય છે—Buddhist Logic ભાગ ૧, પૃ. ૧૧૯થી આગળ

વિવર્તવાદ:—(૧) કોઈએક પારમાર્થિક સત્યનો સ્વીકાર, જે નથી ઉત્પાદક કે નથી પરિણામી; (૨) સ્થૂલ યા સૂક્ષ્મ ભાસમાન જગતની ઉત્પત્તિનો તથા તેને મૂળ કારણનો પરિણામ માનવાનો સર્વથા નિષેધ; (૩) સ્થૂલ જગતનું અવાસ્તવિક યા કાલ્પનિક અસ્તિત્વ અર્થાત્ માયિક ભાસમાત્રતા.

આટલા સંક્ષિપ્ત વિવેચન ઉપરથી જાણી શકાશે કે કાર્ય-કારણનો સિદ્ધાન્ત સર્વસંમત હોવા છતાં પણ, દૃષ્ટિભેદને લીધે તેનો ઉપયોગ જુદી જુદી રીતે થવાથી, દાર્શનિક પ્રસ્થાનભેદો કેવી રીતે અસ્તિત્વમાં આવ્યા.

પ્રમાણશક્તિની વિચારણા

'मानाधीना मेयव्यवस्था' અથવા તો 'प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि'[1] આ સિદ્ધાન્ત ભારતીય બધા દાર્શનિકોએ સ્વીકાર્યો છે. તેથી તે સર્વતંત્રસિદ્ધાન્ત છે. દરેક દાર્શનિક તત્ત્વ યા પ્રમેય વિષે પોતાનું દર્શન યા મન્તવ્ય પ્રમાણને બળે જ સ્થાપે છે. આમ પ્રમાણશક્તિનો આશ્રય લેવા છતાં દાર્શનિકો તાત્ત્વિક મન્તવ્યની બાબતમાં અનેક વાર પ્રબળ મતભેદ પણ ધરાવતા રહ્યા છે, જેને લીધે અનેક દાર્શનિક પ્રસ્થાનો અસ્તિત્વમાં આવ્યાં છે. આમ બનવાનું મૂળ કારણ પ્રમાણશક્તિનું તારતમ્ય છે. એક અમુક દાર્શનિક પોતાનું મન્તવ્ય નિરૂપે ત્યારે તે અમુક પ્રકારની જ પ્રમાણશક્તિને છેવટની માની તેને આધારે મન્તવ્ય સ્થાપે છે; ત્યારે બીજો દાર્શનિક તેથી વધારે વિકસિત એવી પ્રમાણશક્તિ સ્વીકારી પ્રવૃત્ત થાય છે. આ રીતે પ્રમેય યા તત્ત્વના જે સ્થૂલ, સૂક્ષ્મ, સૂક્ષ્મતમ અને અગમ્ય પ્રદેશો વિષે દર્શનોમાં ચિન્તન થયું છે, તે પ્રમાણશક્તિના ઉત્તરોત્તર વધતા તારતમ્યને બળે જ થયું છે.

ભૌતિકવાદી ચાર્વાકથી માંડી ચેતનવાદી અને તેમાંય અદ્વૈતવાદી દર્શનોની માન્યતાના મૂળમાં કઈ કઈ પ્રમાણશક્તિ કામ કરે છે તે અહીં વિચારવું પ્રાપ્ત છે.

ભૌતિકવાદી ચાર્વાકો ઇન્દ્રિયશક્તિને જ અંતિમ માને છે. તેઓ કહે છે કે જે તત્ત્વ ઇન્દ્રિયગમ્ય હોય તે વાસ્તવિક છે. ઇન્દ્રિયગમ્ય થઈ ન શકે એવાં તત્ત્વો વિષે તો માત્ર કલ્પનાઓ કરવાની રહે છે. પણ એવી કલ્પનાઓની યથાર્થતાની કસોટી શી? તેથી તેઓ ઇન્દ્રિયશક્તિ ઉપર મુખ્ય આધાર રાખી ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનને પ્રમાણ માને છે, અને કહે છે કે પ્રત્યક્ષ એ એક જ પ્રમાણ છે. તેઓ અનુમાનપ્રમાણ સ્વીકારે છે, પણ તેનીયે મર્યાદા છે. તેઓ કહે છે કે ઇન્દ્રિયગમ્ય ન હોય એવા વિષયનું અનુમાન પણ પ્રમાણકોટિમાં ત્યારે જ આવી શકે, જો એ અનુમિત વિષય ઇન્દ્રિયગમ્ય થવાની શકયતા ધરાવતો હોય. આનો અર્થ એ થયો કે છેવટે અનુમાનના પ્રામાણ્યનો આધાર પણ પ્રત્યક્ષ શક્તિ ઉપર છે. તેથી જ અમુક અંશે અનુમાન

---

૧. सांख्यकारिका ४.

માનવા છતા ચાર્વાકો[1] પ્રત્યક્ષવાદી કહેવાય છે દેખીતુ છે કે ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ પ્રમાણની પ્રવૃત્તિ સ્થૂલ ભૌતિક વિષયોથી આગળ શકય નથી એટલે ચાર્વાકોનુ પ્રસ્થાન સ્થૂલ ભૌતિક જગત સુધી છે

પરતુ બીજા દાર્શનિકો તેથી આગળ વધી વિચારે છે તેઓ કહે છે કે ઇન્દ્રિયોની શક્તિ છે તે કરતા મનની શક્તિ વધારે છે પ્રત્યેક ઇન્દ્રિય પોતપોતાના વિશિષ્ટ વિષયને ગ્રહે છે, તો મન એ બધા ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય વિષયોનુ આકલન કરી શકે છે તેથી એમ માનવુ કે મન એ માત્ર ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય વર્તમાન કાળ અને સમીપ દેશનો જ વિચાર કરી શકે એ બરોબર નથી જેમ સૂક્ષ્મદર્શક આદિ બાહ્ય ઉપકરણોને બળે ઇન્દ્રિય પોતાની સામાન્ય શક્તિ કરતા વધારે દૂરનુ અને સૂક્ષ્મ જોઈ જાણી શકે છે, તેમ યોગ્ય સસ્કારથી મન પણ વધારે અતીત અને અનાગત વિષેનો ખ્યાલ બાધી શકે છે અલબત, મન જ્યારે વર્તમાન ઉપરાત અતીત અને અનાગતનો વિચાર કરે છે ત્યારે તેને એ વિચારનો આધાર તો વર્તમાનકાલીન વિષયોની વ્યાપ્તિ ઉપરથી જ મળે છે પુન પુન અવલોકન અને તે ઉપર કરાતા તર્કના પ્રયોગથી મન ત્રૈકાલિક વ્યાપ્તિનો પણ અબાધિત નિશ્ચય કરી શકે આવી વિશિષ્ટ પ્રકારની મન શક્તિ માનનાર દાર્શનિકોએ અનુમાનને પણ એક સ્વતત્ર પ્રમાણ સ્વીકાર્યું સ્વતત્ર એ અર્થમા કે જ્યા ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો સવાદ ન હોય ત્યા પણ અનુમાન પ્રવૃત્ત થઈ તત્ત્વ નિર્ણય કરી શકે છે ચાર્વાક સિવાયના બધા જ દાર્શનિકો અનુમાનનુ સ્વતત્ર પ્રામાણ્ય માનનારા છે તેઓ અનુમાનપ્રમાણદ્વારા સ્થૂલ ભૌતિક જગતથી આગળ વધી સૂક્ષ્મ ભૌતિક તત્ત્વ સ્થાપે છે આ દાર્શનિકો પોતાના અનુમાન પ્રયોગમા મુખ્યપણે કાર્ય કારણનો સિદ્ધાન્ત અને સાદૃશ્યનો સિદ્ધાન્ત સ્વીકારે છે જેવુ કાર્ય તેવુ કારણ, અને કાર્ય હોય તેનુ કારણ હોવુ જ જોઈએ—આ વ્યાપ્તિને બળે તેઓ સૂક્ષ્મ ભૌતિક તત્ત્વ સ્થાપે છે અલબત, વ્યાપ્તિનો સિદ્ધાન્ત સમાન હોવા છતા, દરેક અનુમાન પ્રમાણવાદી એક જ નિશ્ચય ઉપર નથી આવ્યો કોઈ એ જ વ્યાપ્તિને બળે સ્થૂલ ભૌતિક જગતના મૂળ કારણ લેખે એક જ તત્ત્વના નિશ્ચય ઉપર આવ્યા છે, તો બીજા એવા મૂળ કારણ લેખે અનેક તત્ત્વોના નિશ્ચય ઉપર પણ આવ્યા છે પણ બન્નેમા

---

१ प्रत्यक्षमेकं प्रमाणमिति वचनं तत् तान्त्रिकलक्षणालक्षितगोपालव्यवहारिप्रत्यक्षापेक्षया। अत एव लक्षणलक्षितप्रत्यक्षपूर्वकानुमानस्य 'अनुमानमप्रमाणम्'—इत्यादि प्रबन्धसन्दर्भेणाप्रामाण्यप्रतिपादनं निर्णीयते। न पुनर्गोपालाबलाव्यवहाररचनाचतुरस्य धूमदर्शनमात्राविर्भूतानलप्रतिपत्तिरूपस्य—इत्यादि।

सन्मतितर्कटीका, भाग १, पृ ७२

तत्त्वसंग्रह का १४८२नी उत्थानिका पुरन्दरस्तु आह—इत्यादि

એટલું સામ્ય તો છે જ કે તેઓ ઇન્દ્રિયગમ્ય ન હોય એવા અવ્યક્ત યા પરમાણુ-તત્ત્વના નિશ્ચય સુધી પહોંચ્યા છે.

અનુમાનપ્રમાણની વિશેષ શક્તિની માન્યતા એથી પણ આગળ વધી છે. અનેક દાર્શનિકોને પ્રશ્ન થયો કે જગતમાં શું સ્થૂલ કે સૂક્ષ્મ એવું એક ભૌતિક તત્ત્વ જ છે, કે એથી પર બીજું પણ કાંઈ છે?—આ પ્રશ્નનો જવાબ તેમને અનુમાન-પ્રમાણથી મળ્યો હોય તેમ લાગે છે. તેઓ સુખદુઃખ આદિના અનુભવનો અને અન્ય જીવનગત વિશેષતાઓનો ખુલાસો ભૌતિક તત્ત્વથી કરી ન શક્યા, ત્યારે તેમણે અભૌતિક એવું ચેતનતત્ત્વ સ્વીકાર્યું હોય એમ લાગે છે. આ રીતે અનુમાન-પ્રમાણની શક્તિના વિસ્તારમાંથી ભૌતિક અને ચેતન એવાં બે તત્ત્વો તો સ્થપાયાં, પણ આની સાથે જ એક નવો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો.

આ પ્રશ્ન એ હતો કે અનુમાનથી સૂક્ષ્મ ભૌતિક તત્ત્વ કે ચેતનતત્ત્વ સાધી શકાય તોપણ, શું એવો કોઈ માર્ગ નથી કે જે દ્વારા એવાં સૂક્ષ્મ અતીન્દ્રિય તત્ત્વોનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે? આનો ઉત્તર સરલ ન હતો. છતાં પણ કેટલાક વિરલ પુરુષો એ પાછળ પડ્યા. તેમને એમાંથી યોગમાર્ગ લાધ્યો. તેમણે અનુભવ્યું કે જ્યારે મન મુખ્યપણે ઇન્દ્રિયલક્ષી–બહિર્ગામી હોય છે ત્યારે તેની અમુક જ શક્તિ ખીલે છે. પણ જ્યારે તે અન્તર્મુખ થઈ વિશેષ એકાગ્ર થાય છે ત્યારે તેની શક્તિનો બીજો પ્રકાર ઊઘડે છે. તેમણે અનુભવથી એ પણ જોયું કે જ્યારે મનમાં પડેલા વાસનાઓના સ્તરો દૂર થાય છે ત્યારે તેની શક્તિ ઓર વધારે ખીલે છે. આવા પ્રયોગવીરોએ યોગાનુભવમાંથી એક નવીન પ્રમાણની શોધ કરી. એ પ્રમાણ એટલે નહિ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ કે નહિ વ્યાપ્તિમૂલક અનુમાન; એ પ્રમાણ સૂક્ષ્મ ને અતીન્દ્રિય એવા વિષયોનો સાક્ષાત્કાર કરી શકે છે, એવો એમને અનુભવ થયો. તેથી તેમણે કહ્યું કે પ્રમાણ એટલે માત્ર ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ કે માત્ર અનુમાન નહિ, પણ તેથીયે પર એવું એક અતીન્દ્રિય પ્રત્યક્ષ, યા એક[1] આર્ષજ્ઞાન યા ઋતંભરા પ્રજ્ઞા. આ જ આગમ-પ્રમાણનું મૂળ. આ રીતે પ્રત્યક્ષ, અનુમાન અને આગમ એ ત્રણ પ્રમાણો મૌલિક છે, જેમાં આગમ એ એના મૂળ અર્થમાં સર્વશ્રેષ્ઠ કહેવાય; કેમ કે તેમાં પ્રત્યક્ષ અને અનુમાનના બધા જ વિષયો સમાઈ જાય છે.

દાર્શનિક પ્રસ્થાનભેદ મૂળે તો આ ત્રણ પ્રમાણને જ આભારી છે. પણ પ્રમાણની બાબતમાંય દાર્શનિક વર્તુલમાં સંક્ષેપ–વિસ્તાર થતો રહ્યો છે.[2] કોઈએ

---

૧. યોગસૂત્ર ૧. ૪૮-૪૯.

૨. પ્રત્યક્ષમાત્રવાદી ચાર્વાક, અનુમાન સાથે બેપ્રમાણવાદી બૌદ્ધ આદિ, આગમ સહ ત્રણ-પ્રમાણવાદી સાંખ્યાદિ, ઉપમાન સહ ચારપ્રમાણવાદી નૈયાયિક આદિ, અભાવ સહ પાંચ પ્રભાકર, અર્થાપત્તિ સહ છ કુમારિલ, યુક્તિ સહ સાત ચરકને મતે, ઐતિહ્ય સહ આઠ પૌરાણિક, સંભવ આદિ સહ અન્ય વાદીઓ—જુઓ "તત્ત્વસંગ્રહ" પ્રત્યક્ષ, અનુમાન અને પ્રમાણાન્તરપરીક્ષા—કા. ૧૨૧૩-૧૭૦૮; તથા યુક્તિદીપિકા—પૃ. ૩૬–૩૯.

આગમને અનુમાનમા સમાવ્યુ છે તો વળી બીજાઓએ અનુમાનના અવાન્તર પ્રકાર તરીકે અર્થાપત્તિ આદિ પ્રમાણો પણ કલ્પ્યા છે અહીં એક વસ્તુ નોધવી જોઈએ કે યોગીઓ મૂળે ઋતભરા પ્રજ્ઞાને જ આગમ માનતા, પણ તેમના વિચારો શબ્દોમા રજૂ થતા તે શબ્દો પણ આગમ મનાયા અને તે શબ્દાગમ સપ્રદાયભેદોના પ્રવાહમા પડતા, તેમા પ્રત્યક્ષ અને અનુમાનના અનેક અશો પણ આગમરૂપે દાખલા થયા, એટલુ જ નહિ પણ ઘણી વાર આગમની પ્રતિષ્ઠાને કારણે તેમા[1] સબદ્ધ-અસબદ્ધ એવી કલ્પનાઓ પણ દાખલ થઈ છે પણ આપણે તો અહીં એટલુ જ જોવાનુ છે કે દાર્શનિક પ્રસ્થાનોના ભેદમા જે મૂળભૂત તાત્ત્વિક માન્યતાનો ભેદ છે તે મુખ્યપણે કઈ કઈ કોટિની પ્રમાણશક્તિને આધારે છે, અને ટૂકમા એ પણ જોયુ કે એવી પ્રમાણશક્તિ ત્રિભૂમિક છે બાકીની પ્રમાણચર્ચા એનુ જ પલ્લવન છે.

મણિમેખલાઈ નામના તામિલ ગ્રન્થમા દશ પ્રમાણોનો નિર્દેશ છે, તો ચરક, મીમાસા, પુરાણ આદિમા નવ, આઠ અને છ પ્રમાણ સુધીનો ઉલ્લેખ છે.

પ્રમાણની સ્વતંત્ર ચર્ચા વિનાનો યુગ અને એની સ્વતંત્ર ચર્ચાવાળો યુગ

ઉપનિષદો અને આગમ-પિટકોમા જે જે ભૌતિક-અભૌતિક કે જડ-ચેતન વિષે નિરૂપણ દેખાય છે, તેમા તે તે નિરૂપણ કોઈ ને કોઈ પ્રમાણને આધારે જ થાય છે પણ એ પ્રાચીન ગ્રન્થોમા પ્રમાણશાસ્ત્ર જેવો કોઈ જુદો વિભાગ રચાયો ન હતો. આવુ કામ દાર્શનિક સૂત્રકાળથી શરૂ થયુ, અને ઉત્તરોત્તર વિકસતુ ગયુ, તે ત્યા સુધી કે છેવટે વૈદિક, બૌદ્ધ, જૈન, ચાર્વાક આદિ બધા દાર્શનિકોને પોતપોતાના ગ્રન્થોમા પોતપોતાને અભિમત હોય એવો પ્રમાણવિભાગ વિશેષ વિસ્તારથી ચર્ચવો પડ્યો. આમ કરીને તેમણે એક રીતે એ પણ સ્પષ્ટ કરી દીધુ કે અમે જે કહીએ કે માનીએ છીએ તે આ અને આવા પ્રમાણોને આધારે, જેથી સામો પ્રતિવાદી કે શ્રોતા એ ભ્રમમા ન રહે કે તે જે કહે છે તે બધુ અમારી પ્રમાણવિષયક કલ્પનાને આધારે જ કહે છે દાર્શનિકો પ્રમેયતત્ત્વની પેઠે પ્રમાણતત્ત્વની ચર્ચામા પણ બહુ ઊડે ઊતર્યા છે અને તેમણે પ્રામાણ્ય શુ, તેના ઉત્પાદક અને જ્ઞાપક કારણો શા, ઇત્યાદિ વિષે સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ ઊહાપોહ કરી સ્વતત્ર પ્રમાણવિદ્યા જ રચી છે[2]

મણિમેખલાઈમા વેદવ્યાસ, કૃતકોટિ અને જૈમિનીને મતે દશ પ્રમાણો છે, એમ કહ્યુ છે. વિગેરમા સભાર અને પરિશેષ એ બે નામો મળે છે

—'Manimekhalai—in its Historical Settings.'—Aiyangar પૃ ૫૭ અને ૧૮૯

૧ આ માટે યુક્તિદીપિકાનુ વિવરણ કરતુ પુસ્તક—'Origin and development of the Sāmkhya System of Thought' પૃ ૨૨૨ થી આગળ જોવુ.

૨ આ વિષે જુઓ મારો સ્વત પરત પ્રામાણ્યની ચર્ચા કરતો લેખ, "દર્શન અને ચિન્તન", પૃ ૧૦૩૨

પ્રો. મેક્સમૂલર એમના 'Six Systems of Indian Philosophy'મા ન્યાયદર્શનની ચર્ચા કરતા એક વાત કહે છે કે ભારતીય દાર્શનિકો પ્રમેયતત્ત્વની ચર્ચા કર્યા પહેલા પ્રમાણતત્ત્વની ચર્ચા કરી લે છે. જો સર્વત્ર આ માર્ગ સ્વીકારવામા આવ્યો હોત તો ઘણી ગેરસમજૂતીઓ દૂર થઈ શકત.

[દાર્શનિક વિચારપ્રવાહ સમયની દૃષ્ટિએ બે ભાગમા બહુ સ્પષ્ટપણે વહેચાયેલો દેખાય છે : બુદ્ધ-મહાવીરના સમય સુધીનો એક પ્રવાહ, અને ત્યાર બાદથી અત્યાર સુધીનો બીજો પ્રવાહ પ્રથમ પ્રવાહમાં પ્રાચીન ઉપનિષદના અંશો, મહાભારતના પ્રાચીન અંશો તેમ જ બૌદ્ધ પિટક અને જૈન આગમમાના પ્રાચીન અંશો આવે છે, ત્યારે બીજા ઉત્તરકાલીન પ્રવાહમા દાર્શનિક સૂત્રરચનાથી માડી અત્યાર સુધીના સમગ્ર વાઙ્મયનો સમાવેશ થાય છે. આ રીતે અનેક દૃષ્ટિએ બે પ્રવાહો જુદા હોવા છતા તેમાં મૌલિક પ્રશ્નોની બાબતમાં એકરૂપતા અને સાતત્ય દેખાય છે ઉત્તરકાલીન વાઙ્મયમાં જે દાર્શનિક મુખ્ય પ્રશ્નો ચર્ચાયા છે તે જ પ્રશ્નો પૂર્વકાલીન વિચારપ્રવાહ માં ચર્ચાયા છે. છતા બન્નેમાં મહદ્ અન્તર છે. સક્ષેપમા એ અન્તર બે બાબતમાં તરી આવે છે : (૧) પ્રાચીન વિચારપ્રવાહનું લક્ષણ એ છે કે તેમાં તત્ત્વચિન્તક પોતાને જે સ્થાપવું હોય તેનુ પ્રતિપાદક શૈલીએ નિરૂપણ કરે છે—જાણે કે એને કહેવાની વસ્તુ આર્ષદૃષ્ટિથી નિશ્ચિત હોય. વચ્ચે વચ્ચે જ્યાં તેને મતાન્તરનો નિરાસ કરવો હોય ત્યાં તે મોટે ભાગે તે તે મતાન્તરનો ઉલ્લેખ માત્ર કરી એટલુ જ કહી દે છે કે એ દૃષ્ટિ મિથ્યા છે યા સમ્યક્ નથી. અથવા તો એ એવા મતાન્તરોને પોતાના સિદ્ધાન્ત સુધી પહોંચવાના પૂર્વપૂર્વ સોપાન લેખે ગણાવી તે મતાન્તરોનો પણ અધિકારભેદે સમન્વય કરે છે.[1] (૨) બીજું લક્ષણ એ છે કે ઉત્તરકાલીન વિચાર-પ્રવાહમાં મુખ્ય પ્રશ્નની આસપાસ જે વિગતો છે અને તેમાથી જે બીજા નવા ઊભા થયેલ મુદ્દાની ચર્ચાઓ છે તે પૂર્વકાલીન વિચારપ્રવાહમાં નથી.]

[આર્યાવર્તમા દાર્શનિક ચિન્તન જૂના વખતથી કેવુ ચાલતું આવ્યું છે અને તે કેવુ વિપુલ છે, એ અંગે આધુનિક પાશ્ચાત્ય અને ભારતીય વિદ્વાનોએ મહત્ત્વનાં

---

૧ અધિકારભેદે સમન્વયના ઉદાહરણ માટે જુઓ મધુસૂદન સરસ્વતીકૃત 'પ્રસ્થાનભેદ', વિજ્ઞાનભિક્ષુકૃત 'સાખ્યપ્રવચનભાષ્ય', પૃ ૨ થી આગળ (ચૌખમ્બા આવૃત્તિ), નાગાર્જુનકૃત 'માધ્યમિકકારિકા'—

सर्वं तथ्य न वा तथ्य तथ्य चातथ्यमेव च ।
नैवातथ्य नैव तथ्यमेतद्बुद्धानुशासनम् ॥

૧૮.૮ અને તેની વૃત્તિ

જુઓ, યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચય કા. ૧૩૦ થી, तद्भूमिका सर्वदर्शनस्थितय પ્રત્યભિજ્ઞાહૃદય. સૂ ૮.

સંશોધનો કર્યાં છે] એ જોવાથી અને તેમાં આવતા મૂળ ગ્રન્થસ્થાનો જોવાથી કોઈને પણ એ જણાઈ આવશે કે ઉક્ત બન્ને પ્રવાહોમાં દાર્શનિક મુખ્ય પ્રશ્નો કેવા એક સરખા ચર્ચાતા રહ્યા છે

ઉત્તરકાલીન દર્શન-સાહિત્યનાં ખાસ લક્ષણો

[સામાન્ય રીતે બુદ્ધ-મહાવીર પછી દાર્શનિક સૂત્રકાલ શરૂ થાય છે] આ સૂત્રકાલથી દાર્શનિક પ્રશ્નોએ જે નવતા ધારણ કરી તેના પ્રેરકબળો ટૂંકમાં આ પ્રમાણે છે—

૧ દરેક પ્રશ્નનું લક્ષણપુરસ્સર વ્યવસ્થિત નિરૂપણ.

૨ પરીક્ષાપદ્ધતિ—જેમાં પર તન્ત્રસંમત મન્તવ્યનું ઉત્તરોત્તર વિશેષ વિશ્લેષણપૂર્વક નિરાકરણ અને સ્વ તન્ત્રસંમત મન્તવ્યની સતર્ક સ્થાપનનો પ્રયત્ન

૩. સંભવિત પર તન્ત્રોના મન્તવ્યોનો વધારે ને વધારે વિસ્તૃત તેમ જ ઊંડો અભ્યાસ અને એ દ્વારા યથાસ્થાન સ્વ-તન્ત્રના મન્તવ્યોને વિશદ તેમ જ પરિમાર્જિત કરવાની વૃત્તિ

૪ ગદ્ય, પદ્ય અને મિશ્ર રૂપમાં ઉત્તરોત્તર વિશેષ અને વિશેષ વિકસતી સંસ્કૃત ભાષાની શૈલી અને એની સૂક્ષ્મતાના આશ્રયથી પોતપોતાની દાર્શનિક પરિભાષાઓનું નિર્માણ અને તેનું અસંદિગ્ધ અર્થકથન

૫ ઉત્તરોત્તર તર્ક અને અનુમાનપદ્ધતિના થતા વિકાસને લીધે ખીલેલી વાદકળાદ્વારા ભિન્ન ભિન્ન પક્ષો વચ્ચે પ્રત્યક્ષ ચાલેલી ચર્ચાઓ અને તેવી કલ્પિત ચર્ચાઓ દ્વારા પ્રશ્નોનું વિશદીકરણ

૬ સૂત્ર, વૃત્તિ, ભાષ્ય, વાર્તિક, ટીકા, અનુટીકા આદિ વ્યાખ્યાગ્રન્થો ઉપરાંત પ્રત્યેક દર્શનના સમગ્ર મન્તવ્યોને આવરી લેતા નાનામોટા સ્વતન્ત્ર નિબન્ધો તેમ જ વિશેષ વિશેષ પ્રશ્નને લઈ રચાતા નાનામોટા પ્રકરણો

૭ અગિયારમી શતાબ્દી પછી ખીલેલી નવ્યન્યાયની પરિભાષા અને શૈલીના વિકાસદ્વારા દાર્શનિક પ્રશ્નો પરત્વે કાંઈક વધેલું ઊંડાણ.

આ અને આના જેવા બીજા બળોને લીધે દાર્શનિક ઉત્તરપ્રવાહની ચર્ચાઓનું સ્વરૂપ એટલું બધું નોખું તરી આવે છે કે જાણે એના અનુશીલન વખતે એ જ પ્રાચીન પ્રશ્નોની બાબતમાં કોઈ નવા વિચાર વર્તુલમાં પ્રવેશ કરતા હોઈએ તેવો અનુભવ થાય છે. ઉત્તરકાલીન દાર્શનિક વિપુલ અને વિવિધ સાહિત્ય દરેક પરંપરાએ એવી નિષ્ઠા અને જાગ્રત બુદ્ધિથી ખીલવ્યું છે કે આજે તેના સાચા અભ્યાસીને તે

પ્રત્યે અનન્ય આદર થયા સિવાય નથી રહેતો; એટલું જ નહિ, પણ એ સાહિત્ય-રાશિમાં એટલી બધી વિચારસામગ્રી છે કે કોઈ પણ સંશોધક તે ક્ષેત્રમાં વર્ષો લગી કામ કરે તોય તેને તેમાંથી નવનવું મળી જ આવવાનું. આ સાહિત્ય રચનારાઓમાં દરેક પરંપરામાં થયેલા કેટલાક અસાધારણ વિદ્વાનો તો એવા છે કે તેમનું એકલાનું જ ચિન્તન અને લખાણ અનેક વિદ્વાનોના ધ્યાનને રોકી રાખે તેવું છે.

ઉક્ત સામાન્ય વિધાનોને કેટલાક દાખલાઓથી સ્પષ્ટ કરીએ તો જ તે યથારૂપ ધ્યાનમાં આવે :

૧. લક્ષણપુરસ્સર વ્યવસ્થિત નિરૂપણનો દાખલો કણાદ, ન્યાય આદિ-દરેક દર્શનના સૂત્રગ્રન્થો છે. ૨. પરીક્ષાપદ્ધતિનો દાખલો નાગાર્જુનની મધ્યમકારિકા અને ન્યાયસૂત્ર જેવા પરીક્ષાપ્રધાન ગ્રન્થો છે. ૩. સ્વ-તન્ત્રનાં મન્તવ્યોના પરિમાર્જનની વૃત્તિ ધર્મકીર્તિનું પ્રમાણવાર્તિક, જયંતની ન્યાયમંજરી અને વાચસ્પતિ મિશ્રના ટીકાગ્રન્થો આદિમાં જોવા મળે છે. ૪. પરિભાષાઓનાં નિર્માણ અને તેનાં અસંદિગ્ધ અર્થકથન—એ દરેક પરંપરામાં રચાયેલ ભાષ્ય, વાર્તિક, ટીકા આદિ ગ્રન્થોદ્વારા સ્પષ્ટ છે. ૫. વાદકળાના નમૂના લેખે ઉદ્દ્યોતકરનું ન્યાયવાર્તિક, કુમારિલનું શ્લોકવાર્તિક, પ્રજ્ઞાકરનું પ્રમાણવાર્તિકભાષ્ય અને વિદ્યાનન્દની અષ્ટસહસ્રી આદિ સૂચવી શકાય. ૬. સ્વદર્શનના બધા પ્રશ્નોને આવરતા ગ્રન્થોનાં ઉદાહરણ અકલંકનું રાજવાર્તિક અને વિદ્યાનન્દનું તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિક આદિ ગ્રન્થો છે. તેમ જ વિશેષ વિશેષ મુદ્દા પરત્વે રચાયેલા ગ્રન્થોનું ઉદાહરણ બ્રહ્મસિદ્ધિ, આત્મસિદ્ધિ, સર્વજ્ઞસિદ્ધિ અને કુસુમાંજલિ જેવા ગ્રન્થો છે. ૭. નવ્યન્યાયની પરિભાષાનું ઉદાહરણ ગંગેશના તત્ત્વચિન્તામણિ આદિ ગ્રન્થો છે.

વિચારણાની પ્રેરક દૃષ્ટિઓ

દાર્શનિક પ્રશ્નો સામાન્ય રીતે જગત, જીવ, ઈશ્વર અને મુક્તિ—એ ચાર વિભાગમાં સમાઈ જાય છે. એ બધા જ પ્રશ્નોની છણાવટ ત્રણ દૃષ્ટિઓને અવલંબી થયેલી છે: લૌકિક, લોકાન્તર અને લોકોત્તર. જે દૃષ્ટિ માત્ર દૃશ્યમાન ઇહલોકને સ્પર્શી પ્રવર્તે છે, અને તેને આધારે મુદ્દાની ચર્ચા કરે છે તે છે લૌકિક દૃષ્ટિ, જેમ કે ચાર્વાક આદિ. જે દૃષ્ટિ વર્તમાન જન્મ ઉપરાંત પુનર્જન્મ માની વિચાર કરે છે તે લોકાન્તર દૃષ્ટિ, જેમ કે ચાર્વાક સિવાયનાં આત્મવાદી બધાં દર્શનો. લોકાન્તર દૃષ્ટિમાં લૌકિક દૃષ્ટિનો અસ્વીકાર નથી. જે દૃષ્ટિ મોક્ષને લક્ષી વિચાર કરે છે તે લોકોત્તર દૃષ્ટિ. એમાંય પૂર્વની બે દૃષ્ટિઓનો અસ્વીકાર નથી. છતાંય દાર્શનિક ચિન્તનમાં એવાં વલણો અસ્તિત્વમાં આવ્યાં છે કે જ્યારે ઐહિક દૃષ્ટિ જ નહિ પણ લોકાન્તર દૃષ્ટિ પણ ગૌણ બની જાય અને માત્ર લોકોત્તર દૃષ્ટિનું પ્રાધાન્ય દેખાય. તાત્પર્ય એ છે કે લોકાન્તર

કે લોકોત્તર દૃષ્ટિના પ્રાધાન્ય વખતે લક્ષ્ય બદલાતું હોઈ, એના એ જ વર્તમાન જીવન-પ્રવાહમા નવનવા માર્ગોની સાધના અસ્તિત્વમા આવતી જાય છે, અને જીવનના વહેણો બદલાતા જાય છે ઉદાહરણાર્થ માત્ર ગીતા લઈએ. તેમા યજ્ઞ, તપ, ધ્યાન, દાન, જપ, સ્વાધ્યાય, ભક્તિ આદિ ધર્મો જે સકામભાવે પ્રથમ આચરાતા તેની નિષ્કામભાવે જ પ્રતિષ્ઠા સ્થાપવામા આવે છે અને એ બધા ધર્મો કર્મમાર્ગના અ ગ બની રહે છે

દર્શનોનાં વિવિધ વર્ગીકરણો

પોતાના સમયમા પ્રચલિત દર્શનોનુ સક્ષેપમા પ્રથમ નિરૂપણ કરનાર આચાર્ય હરિભદ્રે ષડ્દર્શનસમુચ્ચયમા છ દર્શનો સ્વીકાર્યા છે તેમા વૈદિક અને અવૈદિક બન્ને આવે છે. અવૈદિકમા બૌદ્ધ, જૈન અને ચાર્વાક છે, જ્યારે વૈદિકમા ન્યાય-વૈશેષિક, સાખ્ય યોગ અને મીમાસા છે પણ ૧૪મા સૈકાના માધવાચાર્યે સર્વદર્શન સંગ્રહમા સોળ દર્શનો સ્વીકાર્યા છે, તેમા વૈદિક-અવૈદિક લગભગ બધા જ દર્શનો આવે છે. છતા બીજી કેટલીક દાર્શનિક પર પરાઓ તેમા પણ સમાસ નથી પામી, જેવી કે-શ્રીક ઠનુ શિવાદ્વૈત આદિ.

પ્રો મેક્સમુલરે 'The six systems of Indian Philosophy'મા છ દર્શનનુ નિરૂપણ કર્યું છે તે દર્શનો કેવળ વૈદિક છે.

દર્શનોના વર્ગીકરણો[1] તે તે પ્રરૂપકો ખાસ ખાસ દૃષ્ટિથી કરે છે પણ એક દર

---

1 મહાભારત અને પુરાણામા દર્શનોનુ વર્ગીકરણ કેવુ છે એ માટે નીચેના શ્લોકો ઉપયોગી થશે:

साख्य योग पाशुपत वेदा वै पञ्चरात्रकम् ।
कृतान्तपञ्चक ह्येतत् गायत्री च शिवा तथा ॥ अग्निपुराण २१९ ६१.

एवमेक साख्ययोग वेदारण्यकमेव च ।
परस्पराङ्गान्येतानि पञ्चरात्र च कथ्यते ॥ शान्तिपर्व ३३६.७६.

साख्य योग पचरात्र वेदारण्यकमेव च ।
ज्ञानान्येतानि ब्रह्मर्षे, लोकेषु प्रचरन्ति ह ॥
किमेतान्येकनिष्ठानि पृथङ्निष्ठानि वा मुने ।
प्रब्रूहि वै मया पृष्ट प्रवृत्तिं च यथाक्रमम् ॥ शातिपर्व ३३७.१.

ब्राह्म शैव वैष्णव च सौर शाक्त तथार्हतम् ।
षड्दर्शनानि चोक्तानि स्वभावनियतानि च ॥ वायुपुराण १०४.१६

તેમ જ 'સુદર્શન ચરિત્રની-સર્વાંગયોગ પ્રદીપિકા' પૃ ૮૮-૯૪મા ૯૬ પાખડોનુ વર્ણન છે. વળી ડૉ અગ્રવાલ સપાદિત 'પદ્માવત' પૃ. ૩૦મા દર્શનોની સંખ્યાની નોધ છે.

એ વર્ગીકરણમાં ધ્યાન આપવા જેવી બાબત એ છે કે અમુક દર્શનો વેદનું પ્રામાણ્ય સ્વીકારીને જ પ્રવૃત્ત થયાં છે; જ્યારે બીજાં તેનું પ્રામાણ્ય ન સ્વીકારતાં પોતપોતાને સર્વથા માન્ય હોય એવી વ્યક્તિનું પ્રામાણ્ય સ્વીકારી પ્રવૃત્ત થયાં છે. વેદપ્રમાણવાદી દર્શનોમાં પૂર્વમીમાંસક, ઉત્તરમીમાંસક, ન્યાય અને વૈશેષિક છે; જ્યારે વ્યક્તિવિશેષ-પ્રમાણવાદી દર્શનોમાં બૌદ્ધ, જૈન, શૈવ આદિ દર્શનો છે.

દર્શનો પૈકી સાંખ્ય-યોગ અને ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનની એક અસાધારણ વિશેષતા જાણવા જેવી છે; તે એ છે કે તે દર્શનો પોતપોતાનાં મન્તવ્યો મુખ્યપણે પ્રત્યક્ષ અને અનુમાનપ્રમાણથી ચર્ચે અને સ્થાપે છે. તેઓ શાસ્ત્રવિશેષનું પ્રામાણ્ય માનતા હોય તોય પોતાનાં મન્તવ્યોની સ્થાપનામાં કે પર-પક્ષના નિરાકરણમાં તેવાં શાસ્ત્રોનો કોઈ આધાર નથી લેતા, જેવો કે પૂર્વમીમાંસક કે વેદાન્તીઓ વૈદિક વાક્યો અને ઉપનિષદોનો આધાર લે છે; અથવા સ્થવિરયાની, મહાયાની બધા જ બૌદ્ધો બુદ્ધનાં વચનોનો અને જૈનો મહાવીરનાં વચનોનો આધાર લે છે. આથી એમ કહી શકાય કે દર્શનો પૈકી ન્યાયવૈશેષિક અને સાંખ્ય-યોગ એ મુખ્યપણે તર્ક યા અનુમાનપ્રધાન છે અને આર્ષજ્ઞાનને સ્વીકારવા છતાં તે જ્ઞાન તેમના નિરૂપણનું પ્રધાન સાધન નથી બનતું. ઇતર દાર્શનિકોમાં અંદરોઅંદર ફાંટા પડે ત્યારે દરેક ફાંટો પોતપોતાના અભિપ્રેત અર્થને સિદ્ધ કરવા મુખ્યપણે ગ્રન્થોનો જ આશ્રય લે છે અને તે ગ્રન્થોને આધારે, તર્કબળે, પોતાના અભિપ્રેત અર્થને તેમાંથી તારવે છે; જ્યારે ન્યાય-વૈશેષિક અને સાંખ્ય-યોગ પરંપરામાં અંદરોઅંદર વિચારભેદ ઉપસ્થિત થાય ત્યારે તેઓ કોઈ પોતાની પરંપરાને માન્ય એવા સર્વસંમત ગ્રન્થોનો આશ્રય લીધા વિના જ, કેવળ યુક્તિ અને વિચારબળથી, પોતપોતાનું સમર્થન કરે છે.

વ્યાખ્યાન ૩

જગત–અચેતન તત્ત્વ

સામાન્ય રીતે જગત પદના અર્થમાં ચેતન–અચેતન બન્ને ભાવોનો સમાવેશ થાય છે. પણ ચેતન પરત્વે સ્વતંત્ર રીતે જુદા વ્યાખ્યાનમાં કહેવાનું હોવાથી અત્રે "જગત" પદથી અચેતનભાવ માત્ર વિવક્ષિત છે.

જગતનું સ્વરૂપ શું? એનાં કારણો કયાં અને કેવાં? મૂળ કારણો ઉપરથી સૃષ્ટિની રચનાનો ક્રમ કેવો? અને આ રચનાની પ્રક્રિયા આપમેળે ચાલે છે કે એનાં સંચાલક તત્ત્વો મૂળ કારણોથી ભિન્ન એવાં કોઈ છે?–ઇત્યાદિ પ્રશ્નો માનવમનમાં એકસાથે કે ક્રમે ઉદ્ભવ્યા. એનો ઉત્તર મેળવવા અનેક દિશામાંથી પ્રયત્નો થયા. એ પ્રયત્નોના પરિણામરૂપે જે તત્ત્વવાદો સ્થિર થયા છે અને પહેલેથી ચર્ચાતા આવ્યા છે તે ઉપરથી આપણે અત્રે તોલ બાંધીશું કે જગત વિષે ચિન્તકો શું શું વિચારતા હતા.

જગત વિશે ચાર્વાકદૃષ્ટિ

મૂળ કારણની શોધ કરનારાઓનાં બે વલણ મુખ્ય દેખાય છે: પહેલું વલણ જગતના મૂળમાં, એના કારણ તરીકે, કોઈ એક તત્ત્વની શોધ કરનારું છે; જ્યારે બીજું, એના મૂળ કારણ લેખે અનેક તત્ત્વોની શોધ કરનારું છે. પહેલું વલણ મુખ્યપણે ઉપનિષદોમાં છે; જ્યારે બીજું વલણ જૈન, બૌદ્ધ આદિ શ્રમણમાર્ગીય પરંપરાઓમાં દેખાય છે. મૂળ એક તત્ત્વની શોધ કરનાર હોય કે અનેક તત્ત્વની, પણ એ શોધનો પ્રારંભ તો ઇન્દ્રિયગમ્ય વિષયથી થાય છે. તેથી ચિન્તક કોઈ પણ હોય, તે પ્રથમ ઇન્દ્રિયગમ્ય વિષય કયા અને કેવા છે તે જુએ છે—બન્ને પ્રકારનાં વલણોની આ સામાન્ય ભૂમિકા છે. એમ લાગે છે કે પહેલવહેલાં જે ઇન્દ્રિયગમ્ય જગત ધ્યાનમાં આવ્યું તેને જ લક્ષી કેટલાક ચિન્તકોએ જગતનું સ્વરૂપ પંચભૂતમય યા પંચધાતુ કે સ્કંધમય માની લીધું અને એ જ માન્યતાને આધારે તેઓ બીજા બધા ખુલાસા કરવા લાગ્યા. પૃથ્વી, પાણી, અગ્નિ, વાયુ અને આકાશ–એ પાંચ ભૂત કહેવાય છે. એને જ સ્કંધ પણ કહે છે. ધાતુ અને કાય એ શબ્દો પણ તે અર્થમાં વપરાય છે. આગળ જતાં તે માટે દ્રવ્યપદ પણ વપરાયું છે. પૃથ્વી આદિ ચાર તત્ત્વો તો ઇન્દ્રિયગમ્ય હોઈ તે વિષે કોઈની વિપ્રતિપત્તિ છે જ નહિ. એ જ રીતે એ ચાર તત્ત્વોના આધાર લેખે આકાશ તત્ત્વ પણ સર્વસંમત છે. તે અર્થમાં ભૂતપદ વપરાયું; એટલે કે એ તત્ત્વો અસ્તિત્વ ધરાવે છે, અને સત્ય પણ છે. જેમ કોઈ વૃક્ષ સ્કન્ધ–થડને આધારે ઊભું રહે છે, તેમ આ પાંચ ભૂતને આધારે જગતમંડપ છે. તેથી એ ભૂતોને

સ્કન્ધ પણ કહ્યા. ધાતુનો અર્થ પણ એવો જ છે: જે વિશ્વને ધારે અને પોષે તે ધાતુ—જેમ વાત-પિત્ત-કફ શરીરનાં ધારક અને પોષક હોઈ ધાતુ કહેવાય છે તેમ. કાયનો અર્થ છે સંઘટિત સંસ્થાન. ઉક્ત તત્ત્વો વિશ્વનાં જુદાં જુદાં સંસ્થાનો હોઈ કાય પણ કહેવાય છે. એ જ તત્ત્વો દેશ અને કાળના પટમાં અનુભવાતાં વિવિધ ગુણો અને ક્રિયાઓના દ્રવ-પ્રવાહવાળાં હોવાથી દ્રવ્ય પણ કહેવાય છે. આ રીતે જગત પાંચભૌતિક છે એ માન્યતા અસ્તિત્વમાં આવી. આ પાંચ ભૂતનો નિર્દેશ ઉપનિષદોમાં છે, તેમ બૌદ્ધ અને જૈન આદિ પ્રાચીન ગ્રન્થોમાં પણ છે.[1]

પરંતુ જેમ જેમ શોધ આગળ વધતી ગઈ અને ઇન્દ્રિયગમ્ય સ્થૂળ ભૌતિક ઉપરથી સૂક્ષ્મ કારણ તરફ વળી, તેમ તેમ પાંચભૌતિક માન્યતાનો સંપ્રદાય એથી જુદો પડી ગયો. એ ત્યાં જ વિરમ્યો અને સ્થાપવા લાગ્યો કે પાંચ ભૂત સિવાય બીજું કશું નથી. આ મત બાર્હસ્પત્ય, લોકાયત, પૌરંદર કે ચાર્વાક તરીકે જાણીતો છે. એમાં કાળક્રમે આકાશ સિવાયનાં ચાર ભૂતો માનવાની એક પરંપરા પણ ચાલી છે.

સૂક્ષ્મ કારણની શોધનાં પ્રસ્થાનો

જે ચિન્તકો માત્ર ઇન્દ્રિયગમ્ય તત્ત્વોના વિચારમાં જ સંતુષ્ટ ન હતા, તેમણે એવાં તત્ત્વોનાં કારણની વિચારણા કરવા માંડી. તેમને જણાયું કે દૃશ્ય ભૌતિક તત્ત્વો ઉત્પન્ન થાય છે અને નાશ પણ પામે છે. જે વસ્તુ કાર્ય હોય તેનું કારણ હોવું જ જોઈએ, અને કારણથી વિરૂપ કાર્ય સંભવી ન શકે—એવા કાર્યકારણભાવના તેમ જ સાદૃશ્યના સિદ્ધાન્તને અવલંબી તેમણે કારણમીમાંસા પ્રારંભી. તેમાંથી જેઓ મુખ્યપણે વાયુતત્ત્વના સંસ્કારવાળા હતા, તેમણે વાયુરૂપે મૂળ કારણ માની તેમાંથી જ્ઞાતસૃષ્ટિ ઘટાવી. જેઓ વળી આપ=જળ યા તેજ=અગ્નિ તેમ જ આકાશતત્ત્વના ઉપાસક હતા, તેમણે તે તે નામથી એક જ તત્ત્વને મૂળ કારણ માની પોતાની રીતે સૃષ્ટિ ઘટાવી. આમ મૂળ કારણની વિચારણાનાં વિવિધ પ્રસ્થાનો અસ્તિત્વમાં આવ્યાં. તેમાં બીજું એક ઉમેરાયું : કોઈએ વિચાર્યું કે દૃશ્ય જગત અસ્તિ છે તો તેનું કારણ સત્-સદા-અસ્તિરૂપ હોવું જોઈએ. એ રીતે તેણે સત્‌રૂપે જ મૂળ કારણ નિરૂપ્યું. પણ કોઈએ વિચાર્યું હોવું જોઈએ કે જેમ દૃશ્યમાન વસ્તુઓ "નથી હોતી" અને છતાં તે અસ્તિત્વમાં આવે છે, તેમ એ મૂળ કારણ તરીકે કલ્પાતું સત્‌તત્ત્વ પણ અસત્‌માંથી જ કેમ ઉદ્‌ભવ્યું ન હોય? એ પ્રશ્ને બીજા કોઈ વિચારકને એમ માનવા પ્રેર્યો કે મૂળ કારણ અસત્ અર્થાત્ નાસ્તિ હોવું જોઈએ. અત્યાર લગીનાં પ્રસ્થાનોમાં સત્ અને અસત્ એ બે વિચારો તદ્દન પરસ્પરવિરોધી હતા; અને વિચારકોમાં પ્રવર્તતો

---

૧. જુઓ 'सामञ्ञफलसुत्त'માં અજિત કેસકમ્બલીનો મત; 'सूत्रकृतांग' ૧.૧.૧૭.; भूतानि योनिः।—श्वेताश्वतरोपनिषद्. ૧. ૨.

આ વિરોધ મૌલિક હતો. તેથી એક ઋષિએ તૈત્તિરીય ઉપનિષદ્‌માં પ્રશ્ન કર્યો કે જે સર્વથા અસત્ યા નાસ્તિરૂપ હોય તેમાંથી સત્ કેવી રીતે જન્મે? કાર્ય કારણથી વિરુદ્ધ ન હોઈ શકે. આ પ્રશ્નમાંથી બે એકાન્તિક દૃષ્ટિઓનો સમન્વયમાર્ગ પણ કોઈને સૂઝયો. તેણે કહ્યું કે અસત્ એટલે સર્વથા નાસ્તિરૂપ નહિ પણ નામ-રૂપસ્વભાવે અવ્યક્ત દશા, એટલું જ. તેમાંથી સત્ જન્મે એનો અર્થ એ વ્યક્ત થાય એટલો જ. આ બધા વિચારો ઉપનિષદોમાં જુદે જુદે સ્થાને નોંધાયા છે.[1]

નાસદીયસૂક્તમાં જે અસત્ અને સત્‌નો નિષેધ છે તે ઉપર સૂચવેલ પ્રાથમિક બે એકાન્તોનો જ નિષેધ છે. પણ સૂક્તના પ્રણેતાને મૂળ કારણનું સ્વરૂપ અવ્યક્ત ભાસે છે. તેથી જ તે અનેક વિરોધી દ્વંદ્વોનો નિષેધ કરી 'आनीदवातम्' એ શબ્દમાં મૂળ કારણનું સ્ફુરણ સૂચવે છે અને એના સ્વરૂપને અન્તે પ્રશ્નરૂપે રજૂ કરે છે, જે એક રીતે અવ્યાકૃતનો જ ભાવ સૂચવે છે.[2]

ઋગ્વેદના[3] પહેલા મંડળમાં એક જ સત્‌તત્ત્વને અગ્નિ, આપ આદિ અનેક રૂપે વર્ણવનાર વિચારકોનો નિર્દેશ છે. તે પણ એક સમન્વયમાર્ગ છે. જેમ સત્ અને અસત્ એ બે એકાન્તોનો, અવ્યક્ત અને વ્યક્તરૂપે સમન્વય થયો, તેમ મૂળ કારણ તરીકે નિર્વિવાદ સ્વીકૃત થયેલ સત્‌તત્ત્વમાં પ્રથમથી જુદા જુદા પ્રવર્તમાન એવા વાયુ, આપ, અગ્નિ, આકાશ આદિ નામથી ચાલતા વિચારપ્રવાહોનો પણ સમન્વય થયો.

---

૧. असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत।—तैत्तिरीयोपनिषद्. २.७.

नैवेह किंचनाग्र आसीत्, मृत्युनैवेदमावृतमासीत्—बृहदारण्यकोपनिषद्. १.२.१.

असदेवेदमग्र आसीत्। तत् सदासीत्। तत् समभवत्। तदाण्डं निरवर्तत।—छान्दोग्योपनिषद्. ३.१९.१.

तद्धैक आहुरसदेवेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्। तस्मादसतः सज्जायत। कुतस्तु खलु सोम्यैवं स्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति। सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्—छान्दोग्योपनिषद्. ६.२.

૨. "સાક્ષાત્ કોણ જાણે છે? અહીં કોણ કહેશે કે 'ક્યાંથી આ જન્મી? ક્યાંથી આ સર્જન થયું?' આના સર્જન પછી દેવો થયા. તેથી કોણ જાણે છે કે જેમાંથી (આ બધું) થયું? જેમાંથી આ વિસૃષ્ટિ થઈ તેણે એ નિર્માણ કરી કે નહીં? જે આનો અધ્યક્ષ પરમ વ્યોમમાં છે તે જ જાણે છે, અથવા તે પણ ન જાણતો હોય!"

—नासदीयसूक्त, ऋग्वेद. १०,१२९,६-७.

૩. 'एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति'—ऋग्वेद. १.१६४.४६.

અત્યાર લગીમા દાર્શનિક ચિન્તન એટલુ તો સ્થિર થયુ કે દૃશ્યમાન વિશ્વનુ મૂળ કારણ સત્ છે, તે માત્ર નાસ્તિરૂપ યા અભાવાત્મક હોઈ ન શકે—આ ભૂમિકા મૂળ બહુતત્ત્વવાદી પરપરાઓમા પણ સચવાઈ રહી છે ન્યાય-વૈશેષિક સત્તાને શાશ્વત માને છે[1] અક્ષપાદ પણ અભાવના એકાન્તને નિષેધે છે[2] જૈન પરપરા પણ મૂળ તત્ત્વને અસ્તિકાયરૂપે જ વર્ણવે છે[3]

પરન્તુ ચિન્તકો મૂળ કારણ સદ્રૂપ છે એટલા વિચારથી જ ન સતોષાયા તેમને સહેજે પ્રશ્ન થયો કે મૂળ કારણ સત્ છે એ ખરુ, તે અવ્યક્ત પણ ભલે હોય, છતા એનુ સ્વરૂપ તો કાઈ તર્ક યા બુદ્ધિથી જાણવુ અને ઘટાવવુ જ જોઈએ આ પ્રશ્નને કોઈ કપિલ જેવા ઋષિને એક રીતે પ્રેર્યો તો બીજા કોઈ ઋષિને બીજી રીતે પ્રેર્યો અહીંથી મૂળ કારણના સ્વરૂપ પરત્વે બે પ્રવાહો ફટાયા લાગે છે જેઓએ મુખ્યપણે બુદ્ધિ-મવેદનને આધારે સ્થૂલ ભૌતિક તત્ત્વમાથી મૂળ કારણની શોધ આદરી તેમનો એક પ્રવાહ, અને જેઓએ મુખ્યપણે ઇન્દ્રિયાનુભવને આધારે મૂળ કારણના સ્વરૂપની વિચારણા કરી તે બીજો પ્રવાહ

જગતના સ્વરૂપ અને કારણ વિશે સાંખ્યદૃષ્ટિ

ઋષિઓએ ઇન્દ્રિયોથી થતો ભૌતિક તત્ત્વોના રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ આદિ ગુણોનો વિવિધ અનુભવ તો સ્વીકાર્યો, પણ એ અનુભવમાથી જે બુદ્ધિગત સુખ, દુખ અને મોહની પ્રતીતિ થાય છે તે પ્રતીતિને પ્રાધાન્ય આપી તેમણે વિચાર્યુ તો તેઓને જણાયુ કે અનુભવના વિષયો, અનુભવના ઉપકરણો અને અનુભવ કરનાર બુદ્ધિ એ બધુ જ સુખ, દુખ ને મોહરૂપ છે તેમાથી કોઈએક એ ભાવોથી મુક્ત હોય તો એવી પ્રતીતિ ન સભવે એક જ વસ્તુ જુદા જુદા દ્રષ્ટાઓને સુખ, દુખ યા મોહરૂપે અનુભવાય છે, એટલુ જ નહિ, પણ એક જ દ્રષ્ટાને એક જ વસ્તુ કાળભેદે તેવી

---

१ सामान्यादीना त्रयाणा स्वात्मसत्त्व, बुद्धिलक्षणत्व, अकारणत्व, असामान्यविशेषवत्त्व, नित्यत्वम्, अर्थशब्दानभिधेयत्व

—प्रशस्तपादभाष्य, साधर्म्यवैधर्म्यप्रकरण

लक्षणभेदादेषा द्रव्यगुणकर्मभ्य पदार्थान्तरत्व सिद्धम्। अत एव च नित्यत्वम्।

—प्रशस्तपादभाष्य, सामान्यप्रकरण

२ न्यायसूत्र ४ १ १४ थी १८

३ अजीवकाया धर्माधर्माकाशपुद्गला । द्रव्याणि जीवाश्च। नित्यावस्थितान्यरूपाणि। रूपिण पुद्गला ।"—तत्त्वार्थ० ५ १४.

सत्ता सव्वपयत्था सविस्सरूवा अणतपज्जाया।
भगुप्पादधुवत्ता सपडिवक्खा हवदि एक्का ॥ —पचास्तिकाय ८.

અનુભવાય છે અને અનેક વસ્તુઓ એકીસાથે પણ તેવી અનુભવાય છે. જ્યારે ઇન્દ્રિયાનુભવ પ્રવર્તમાન ન હોય ત્યારે પણ બુદ્ધિ સુખ, દુઃખ અને મોહની કાંઈ ને કાંઈ પ્રતીતિ કરે જ છે. તેથી એમ માનવું જોઈએ કે સ્થૂલ યા સૂક્ષ્મ, બાહ્ય યા આન્તર, જ્ઞેય, જ્ઞાનોપકરણ યા જ્ઞાતા એ બધું સુખ–દુઃખ–મોહાત્મક જ હોવું ઘટે. આ રીતે તેઓએ સ્થૂલથી સૂક્ષ્મ બુદ્ધિ સુધીનું સારૂપ્ય અને એ વચ્ચેનો કાર્ય-કારણભાવ સ્થાપ્યો. પણ તેમને તો એ વ્યક્ત બુદ્ધિથી આગળ વધી સત્ અને અવ્યક્તરૂપે મનાયેલ મૂળ કારણના સ્વરૂપનો ખુલાસો કરવો હતો. તેથી તેમણે એ વ્યક્ત બુદ્ધિના કારણ લેખે એ જ સર્વસ્વીકૃત સત્ અને અવ્યક્ત તત્ત્વને માની લીધું. પણ મૂળ પ્રશ્ન તો એ તત્ત્વના સ્વરૂપનિર્ણયનો હતો. તેથી તેમણે પોતે સ્વીકારેલ સુખ–દુઃખ–મોહાત્મક સામાન્ય તત્ત્વને આધારે તે મૂળ કારણનું સ્વરૂપ નિશ્ચિત કર્યું. તેમણે કહ્યું કે જો વસ્તુમાત્રમાં સુખ–દુઃખ–મોહાત્મકતા સાધારણ હોય તો એના મૂળ કારણમાં એ સાધારણ સ્વરૂપના નિયામક અંશો હોવા જ જોઈએ. એ કલ્પના ઉપરથી તેમણે એવા પણ અંશો મૂળ કારણમાં માન્યા કે જેને આધારે સૂક્ષ્મ અને સ્થૂલ વૈશ્વરૂપ્યનો ખુલાસો પણ થાય અને પેલું સામાન્ય સ્વરૂપ પણ અબાધિત રહે. તે અંશો એટલે સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્. એ ગુણો કહેવાય છે, તે એટલા અર્થમાં કે મૂળ તત્ત્વના તે પરસ્પરઅવિભાજ્ય ઘટકો છે. આ ત્રણ ગુણોનાં કાર્યો પરસ્પરભિન્ન છે. છતાં તે બધા પરસ્પર સહકારથી અંગાંગીભાવે પ્રવૃત્તિ કર્યા કરે છે. તેથી એ ત્રણ ગુણોનાં અનન્તવિધ તારતમ્યવાળાં પારસ્પરિક મિશ્રણોથી આગળની સમગ્ર સૂક્ષ્મ-સ્થૂલ સૃષ્ટિ વિકસે છે.

એમને એ પ્રશ્ન તો થયો જ કે એ અંતિમ કારણનું પણ કારણ કેમ ન હોય? તેનો જવાબ બધા દાર્શનિકો આપે છે તેમ તેમણે પણ આપ્યો કે છેવટે તો ક્યાંક વિરમવું રહ્યું. આ રીતે આ વિચારકોની દૃષ્ટિએ ત્રિગુણાત્મક અવ્યક્ત એવું સત્-કારણ તો મનાયું; પણ અહીં પાછા અનેક પ્રશ્નો ઊભા થયા. જેમ કે દૃશ્યમાન જગત નિઃસીમ અને વિશ્વરૂપ છે અર્થાત્ નાનાવિધ છે; તેમ જ તે સ્થૂલતમ, સ્થૂલતર, સ્થૂલ, સૂક્ષ્મ, સૂક્ષ્મતર અને સૂક્ષ્મતમ એવી અનેક કોટિઓમાં વિભક્ત છે. જેમ કાળપટમાં એ ગતિશીલ છે તેમ સ્થિતિશીલ પણ ભાસે છે. તો આ બધાનો ખુલાસો માત્ર એક જ મૂળ કારણમાંથી કેવી રીતે થઈ શકે? આના જે ઉત્તરો અપાયા છે તે ટૂંકમાં આ છે: મૂળ કારણ સર્વવ્યાપી છે. એ કાળની પૂર્વાપરાન્ત કોટિથી પર છે. એમાં ગતિ અને સ્થિતિનું પણ સૂક્ષ્મ બીજ છે; અને તે એક ક્ષણમાત્ર પણ નવનવાં રૂપાન્તરોમાં પરિણત થયા સિવાય રહેતું જ નથી. અને છતાં તે પોતાનું મૂળ સ્વરૂપ કાયમ સાચવી રાખે છે. એનામાં ફૂલવાની અર્થાત્ સૂક્ષ્મતમ અવસ્થામાંથી સૂક્ષ્મ અવસ્થામાં અને એ ક્રમે સ્થૂલતમ ભૌતિક અવસ્થા સુધી પરિણમવાની શક્તિ

છે, જેને લીધે તે એક જ તત્ત્વ, વટબીજ મહાન વૃક્ષને સાકાર કરે તેમ, વિશ્વરૂપ જગતને, કોઈ બીજાની પ્રેરણા સિવાય જ, સ્વયંભૂ શક્તિથી આકાર આપે છે. તેની એવી શકિત છે કે ક્યારેક તે સત્ત્વપ્રધાન બુદ્ધિનુ રૂપ ધારણ કરી સુખ દુઃખ આદિ ભાવોનો અનુભવ કરે છે અને વળી તે જ અન્ય અવસ્થા પામી એ અનુભવનુ ઉપકરણ બને છે તો વળી તે જ તત્ત્વ તેમની પ્રધાનતાથી ગ્રાહ્ય-વિષયરૂપે પણ પરિણમે છે. આ રીતે તે વિચારકોએ એક જ મૂળ કારણની અન્તર્ગત નાના શક્તિઓને આધારે સમગ્ર વિશ્વનો ખુલાસો કર્યો. પણ તેમને એ પ્રશ્નનો જવાબ તો આપવો જ હતો કે જો વિશ્વરૂપ જગત એક કારણમાથી સાકાર થતું હોય તો એમા ક્રમવિપર્યાસ કેમ નથી થતો? પાછળ થનાર પરિણામ પ્રથમ, અને પ્રથમ થનાર પાછળ કેમ ન થાય? આનો ઉત્તર તેમણે એ મૂળ તત્ત્વમાં કાળશક્તિ યા ક્રમનિયમ માનીને આપ્યો છે તેમણે કહ્યું છે કે એ મૂળ કારણની પરિણામશક્તિ એવી છે કે તે ક્રમનુ કદી ઉલ્લઘન કરતી નથી. અને જેમ જેમ તે સ્થૂળ પરિણામ ધારણ કરે છે તેમ તેમ તે પરિણામોના સ્થિતિ અને વિસ્તાર ઘટે છે, જ્યારે સૂક્ષ્મ અને સૂક્ષ્મતમ પરિણામ ધારણ કરે છે ત્યારે તેના સ્થિતિ અને વિસ્તાર લબાય છે એટલુ જ નહિ, પણ અનતાનંત નવનવા પરિણામોરૂપે વિકસવા અને વ્યક્ત થવા છતા તે મૂળ તત્ત્વ અખૂટ અને અનન્ત જ રહે છે.

આ વિચારસરણી સાખ્યદર્શન તરીકે જાણીતી છે કપિલ એના આદિ-વિદ્વાન અને પરમર્ષિ ગણાય છે. આ વિચારસરણીના બીજકો ઉપનિષદોમા તો છે જ, પણ મહાભારત, ચરક, પુરાણો, સ્મૃતિ અને અનેક કાવ્યોમાય એ અનેક રીતે ચર્ચાઈ છે. ગીતા તો એને આધારે જ રચાઈ છે. પાતજલ યોગશાસ્ત્રની તો એ આધાર શિલા છે જ, પણ હિરણ્યગર્ભની પ્રાચીન યોગપરપરાનીયે એ ભૂમિકા રહી છે. સામાન્ય રીતે એમ કહી શકાય કે આ સાખ્યવિચારસરણીએ અને તેના કેટલાક મૌલિક સિદ્ધાન્તોએ ભારતીય દર્શનોના બહુ મોટા ભાગને આવરેલો છે—ભલે તેમા બીજા સુધારા કે ઉમેરા થયા હોય.

ઉપર જે ટૂંક વર્ણન કર્યું છે તે ચોવીસ તત્ત્વવાદી સાખ્યપરપરાને લક્ષી કર્યું છે. એને અનુસરી આપણે જોયુ કે મૂળ કારણ, જે પ્રકૃતિ તરીકે જાણીતુ છે અને આગળ જતા જેને પ્રધાન પણ કહેવામા આવ્યુ છે, તેમાથી જ જ્ઞાતા-ભોક્તા, જ્ઞાન અને ભોગનાં સાધનો, તેમ જ જ્ઞેય અને ભોગ્ય વસ્તુઓ—એ બધુ પરિણમે છે.

જગતના સ્વરૂપ અને કારણ વિશે બ્રહ્મવાદી દૃષ્ટિ

પરતુ મૂળ કારણનો વિચાર ત્યા જ નથી થોભ્યો. કેટલાકને વિચાર આવ્યો કે વિભક્તોમા અવિભક્ત, વિશેષોમા સામાન્ય, વ્યક્તમાં અવ્યક્ત એવું ત્રિગુણાત્મક,

સર્વવ્યાપી, પરિણામી દ્રવ્ય ભલે હોય, પણ છેવટે તો તે સહજ ચેતના અને આનન્દ હીન છે, અને માત્ર અચેતન સત્ત્વ–રજસ્ તમસ્ ગુણનો સમુદાય છે તો એમાથી ચેતન એવા સર્વથા વિલક્ષણ જ્ઞાતા–ભોક્તાનો ઉદ્ભવ કેવી રીતે સભવે ? આ પ્રશ્ને તેમને એક એવુ મૂળ તત્ત્વ માનવા પ્રેર્યા કે જે સત , ચિત્ અને આનન્દ એમ ત્રિરૂપ હોય ચોવીસ તત્ત્વવાદી સાખ્યે સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ એ ત્રણ અ શવાળી પ્રકૃતિને મૂળ માની લીધુ હતું, તો આ નવા પ્રસ્થાને એના સ્થાનમા સત્, ચિત્ અને આન દ એવા ત્રણ અ શવાળુ ચેતનતત્ત્વ મૂળ કારણ તરીકે કલ્પ્યુ. અસ્તિત્વ અ શ બન્ને માન્યતામા સમાન છે. ફેર છે તે એટલો જ કે પ્રથમ માન્યતામા સત્ત્વગુણ જ્ઞાન, સુખ આદિ અનુભવરૂપે પરિણમે છે, એથી કોઈ જુદી ચેતના યા આન દ નથી, ત્યારે બીજી માન્યતામા ચેતના અને આન દ અ શ સહજ છે તેમાથી જ જ્ઞાન, સુખ, દુ ખ આદિ પરિણામો આવિર્ભાવ પામે છે જ્યારે આવુ સચ્ચિદાન દરૂપ મૂળ તત્ત્વ કલ્પાયુ ત્યારે ચિન્તકોએ એ તત્ત્વને જ પ્રધાન યા પ્રકૃતિની પેઠે પરિણામી માની એમાથી સહજ શક્તિને બળે જ્ઞાતા–ભોક્તા જીવ અને જ્ઞેય–ભોગ્ય જડ જગત–એ બન્નેની ઉત્પત્તિ ઘટાવી. આ રીતે મૂળ કારણ પ્રકૃતિને બદલે એક બીજુ મૂળ કારણ કલ્પાયુ. એને બ્રહ્મતત્ત્વ પણ કહે છે અને નારાયણ આદિ રૂપે પણ ઓળખાવે છે. આ વિચારસરણી મહાભારતમા તો છે જ, પણ ગીતામાય છે મહાભારતમા જ્યા છવ્વીસ તત્ત્વવાદી સાખ્યપર પરાનુ વર્ણન આવે છે ત્યા આ માન્યતા સ્પષ્ટ છે. એમ લાગે છે કે બ્રહ્મ, નારાયણ યા સચ્ચિદાન દરૂપ મૂળ તત્ત્વને આધારે જે વિચારસરણી જન્મી તે બોધાયન આદિ આચાર્યોની પર પરામા સચવાઈ અને વિકસી એ બ્રહ્મ તત્ત્વ એવુ છે કે જે એક તરફથી ત્રિગુણાત્મક પ્રકૃતિનુ પણ પ્રભવસ્થાન છે અને સાથે જ જ્ઞાતા ભોક્તા જીવનુ પણ પ્રભવસ્થાન છે. આ રીતે એ બ્રહ્મવાદીઓને મતે બ્રહ્મનો જે પ્રધાનાત્મક પરિણામ છે, તે જ અચેતન વિશ્વકોટિમા આવે છે આ પરિણામી બ્રહ્મવાદ કાળક્રમે જુદી જુદી પર પરાઓમા કાઈક ને કાઈક ભિન્ન ભિન્ન રૂપે નિરૂપાતો રહ્યો છે, જેમ કે સોપાધિક બ્રહ્મવાદ, વિશિષ્ટાદ્વૈત બ્રહ્મવાદ, યા શુદ્ધાદ્વૈત બ્રહ્મવાદ આ બધા વાદોમા મૂળ તત્ત્વ તો એક જ છે, પણ તે પરિણામી હોઈ તેમાથી બધુ વૈવિધ્ય ઘટાવાય છે

જગતના સ્વરૂપ અને કારણ વિશે વૈશેષિક દૃષ્ટિ

આ મૂળ એક તત્ત્વની શોધના વિચારપ્રવાહનુ ટૂકુ નિરૂપણ થયું.[1] હવે આપણે મૂળ બહુતત્ત્વવાદી શોધ તરફ વળીએ. જે વિચારકો બાહ્ય ઇન્દ્રિયોના અનુભવને

1 વિવિધ કાર્યો ઉપરથી સાદૃશ્યના સિદ્ધાન્તને આધારે મૂળ એક કારણને શોધવાની પ્રક્રિયા સાખ્યકારિકામા સ્પષ્ટ છે જુઓ, સાખ્યકારિકા ૮ થી ૧૬ સુધી

પ્રાધાન્ય આપતા તેમણે પાર્થિવ, જલીય, તૈજસ અને વાયવીય સૃષ્ટિના રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ, દ્રવત્વ આદિ ગુણો તરફ મુખ્ય ધ્યાન આપ્યુ તેમણે કાર્યકારણનો અને સાદૃશ્યનો સિદ્ધાન્ત તો સ્વીકાર્યો, પણ તેમને ઉક્ત રૂપ, રસ આદિ ગુણોની સ્થૂલ ભૂતોમા થતી અનુભૂતિનો ખુલાસો તેના કારણોમાથી મેળવવો હતો એટલે તેઓ દૃશ્ય સ્થૂલ ભૂતોના કારણોને પણ સમાન ગુણવાળા જ માની કારણપરપરાની શોધમા આગળ વધ્યા સ્થૂલ પાર્થિવ વસ્તુમા જે ગુણો અનુભવાય છે તે તેના કારણમા પણ હોવા જ જોઈએ અને કારણ એ તો કાર્યથી સૂક્ષ્મ હોવાનુ આ રીતે વિચારતા તેઓ છેવટે એ નિષ્કર્ષ પર આવ્યા કે પાર્થિવના અતિમ કારણો પાર્થિવ જ હોય અને જલીય, તૈજસ અને વાયવીય સૃષ્ટિના મૂળ કારણો પણ તે તે તત્ત્વની જાતિના જ હોવા જોઈએ આ અન્તિમ મૂળ કારણ તરીકે તેમણે જે ભૂતતત્ત્વો કલ્પ્યા તે પરમાણુસ્વરૂપ કલ્પ્યા એટલે પરમાણુની સૂક્ષ્મતા એ અતિમ અને તેનો આગળ વિભાગ પણ નથી થતો આ રીતે અનેક જાતિના તદ્દન પરસ્પરવિલક્ષણ એવા અનન્તાનત પાર્થિવ, જલીય, તૈજસ અને વાયવીય પરમાણુઓને આધારે તેમણે કાર્યજગતની ઉપપત્તિ કરી કારણ ગમે તેટલુ સૂક્ષ્મ હોય પણ તે ભિન્ન સજાતીય સૂક્ષ્મ કારણોના સયોગથી ક્રમે ક્રમે સ્થૂલ, સ્થૂલતર કાર્યો આરભે છે એમ માની તેમણે આરભવાદ સ્થાપ્યો એટલે કે બે પરમાણુઓના સયોગથી એક નવુ દ્વચણુક દ્રવ્ય ઉદ્ભવે, જે કારણભૂત બે પરમાણુઓથી જુદુ છતા તેને વ્યાપીને રહે છે આ રીતે ત્રણ દ્વચણુકમાથી એક ત્ર્યણુક અને ચાર ત્ર્યણુકમાથી એક ચતુરણુક—એ ક્રમે તેઓએ પર્વત, નદી, સૂર્ય આદિ સ્થૂલ સૃષ્ટિની રચના ગોઠવી આ[1] વાદની પરિણામવાદથી ભિન્નતા એ છે કે પરિણામવાદ મૂળ કારણમા જ બધા ક્રમિક કાર્યોનુ અસ્તિત્વ સ્વીકારી એ કાર્યો અનુક્રમે આવિર્ભાવ પામતા જાય ત્યારેય તેમા મૂળ કારણને ઓતપ્રોત માને છે, અને આ આવિર્ભાવ પામનાર કાર્યો, એ કોઈ તદ્દન નવા અસ્તિત્વમા નથી આવતા, પણ અવ્યક્ત રૂપે કારણમા હતા તે જ નિમિત્ત આદિની અનુકૂળતા પ્રાપ્ત થતા દૃશ્ય બને છે, જ્યારે આરભવાદમા બધા જ કાર્યો કારણથી તદ્દન ભિન્ન અને નવા જ ઉત્પન્ન થતા મનાય છે એટલે તે તે જાતિના અનતાનત પરમાણુઓ પોતાની મૂળ સ્થિતિમા જેવા ને તેવા રહીને પોતામાથી જ સામગ્રીને બળે પોતાના જેવા અસખ્ય કાર્યો નવા જ આરભે છે આરભવાદમા કાર્યકારણનો સર્વથા ભેદ છે, જ્યારે પરિણામવાદમા અભેદનુ પ્રાધાન્ય છે આરભવાદમા પાર્થિવ

---

૧ सदकारणवन्नित्यम्। तस्य कार्यं लिङ्गम्। कारणाभावात् कार्याभाव ।

—वैशेषिकदर्शन ३ २ १ २

પ્રશસ્તપાદભાષ્ય ની સૃષ્ટિસહારપ્રક્રિયામા આ વાક્યો જુઓ।

ततः प्रविभक्ताः परमाणवोऽवतिष्ठन्ते । एव समुत्पन्नेषु चतुर्षु महाभूतेषु ।

કાર્યના કારણો પાર્થિવ પરમાણુઓ જ છે, અને જળકાર્યના જળપરમાણુઓ, ઇત્યાદિ વળી પાર્થિવ અનન્તાનન્ત પરમાણુઓ પણ પૃથ્વીરૂપે તુલ્યજાતીય હોવા છતા પરસ્પર અત્યન્ત વ્યાવૃત્ત છે, અને આ પાર્થિવ દ્રવ્યમા સભવે તેવા બધા ગુણો ધરાવતા હોય છે આરભવાદ પ્રમાણે પાર્થિવ, જલીય, તૈજસ, વાયવીય એમ ચાતુર્ભૌતિક અનન્તાનન્ત પરમાણુઓ જડ જગતના મૂળ કારણ મનાયા અને સાથે જ આકાશ, દિશા, કાળ જેવા નિત્ય તત્ત્વોને પણ જડ જગતમા સ્થાન મળ્યુ. આ વૈશેષિક માન્યતા થઈ, જે મૂળમા અનેક તત્ત્વોને કારણ તરીકે માનનાર પરપરાઓમાનો એક પ્રવાહ છે

જગતના સ્વરૂપ અને કારણ વિશે જૈન દષ્ટિ

એવો જ એક બીજો પણ વિચારપ્રવાહ છે, જે મૂળમા અનેક તત્ત્વોને કારણ માની જગતનુ સ્વરૂપ વિચારે છે તે પ્રવાહ જૈન પરપરા તરીકે જાણીતો છે એ કહે છે કે અચેતન જગત મૂળે ચાર અસ્તિકાયરૂપ છે તેમા આકાશ તત્ત્વ તો એક જ છે, જેવુ વૈશેષિક દર્શન સ્વીકારે છે, પણ મૂળ પરમાણુઓના સ્વરૂપની બાબતમા તે પ્રવાહ વૈશેષિક દર્શનના આરભવાદથી તદ્દન જુદો પડે છે જૈન પરપરા માને છે કે પરમાણુઓ અનન્તાનન્ત છે ખરા, પણ તેમા પાર્થિવ, આપ્ય આદિ જેવો કોઈ મૌલિક ભેદ નથી[1] ગમે તે પરમાણુ નિમિત્ત પ્રમાણે ગમે તે રૂપ ધારણ કરે જે પરમાણુઓ એક વાર પાર્થિવ રૂપે પરિણામ પામ્યા હોય તે જ બીજી વાર સામગ્રી બદલાતા જલીય તૈજસ યા વાયવીય રૂપે પણ પરિણમે એટલે પરમાણુઓમા કોઈ જાતિભેદ નથી બીજી બાબત એ છે કે દરેક પરમાણુમા વર્ણ, ગન્ધ, રસ અને સ્પર્શની શક્તિઓ સમાન છે, તે નિમિત્ત પ્રમાણે અનેક રૂપે પરિણમે એટલુ જ એમ નથી કે કોઈ એક પરમાણુમા વર્ણ, ગન્ધ, રસ અને સ્પર્શની અમુક જ શક્તિ હોય

---

1 જૈન પરપરા ધર્માસ્તિકાય નામનુ દ્રવ્ય માને છે તેનુ કાર્ય ગતિમા ઉપયોગી થવાનુ છે, અને અધર્માસ્તિકાયનુ કાર્ય સ્થિતિમા ઉપયોગી થવાનુ આ બે દ્રવ્યોની તુલના સાખ્ય સમત પ્રધાનતત્ત્વના બે ઘટકો સાથે કરી શકાય રજોગુણ એ ચલ હોઈ ગતિશીલ છે તે પ્રાકૃત કાર્યોને ગતિમા રાખે છે, જ્યારે તમોગુણ એ ગતિનુ નિયન્ત્રણ કરે છે (સાખ્ય કારિકા ૧૩) આ સાથે વળી ઈશ્વરકૃષ્ણની—

धर्मेण गमनमूर्ध्वं गमनमधस्ताद्भवत्यधर्मेण ।
ज्ञानेन चापवर्गो विपर्ययादिष्यते बन्ध ॥ ४४ ॥

આ કારિકા શબ્દદષ્ટિએ સરખાવવા જેવી છે

अजीवकाया धर्माधर्माकाशपुद्गला । १ ।
द्रव्याणि जीवाश्च । २ । गतिस्थित्युपग्रहो धर्माधर्मयोरुपकार । १७ ।

—तत्त्वार्थ० अध्याय ५.

અને બીજામાં તે ન હોય. બધા જ પરમાણુઓમાં એ શક્તિઓ મૂળમાં સમાન હોવા છતાં તેનું પરિણામવૈચિત્ર્ય સામગ્રીભેદને લીધે થાય છે. વળી એ પરંપરા એમ માને છે કે પરમાણુઓના સંઘાતથી ઉદ્‌ભવનાર સ્કન્ધ એ કોઈ વૈશેષિકની માન્યતા જેવું નવું દ્રવ્ય નથી, પણ એ તો પરમાણુસમુદાયની એક વિશિષ્ટ રચના યા સંસ્થાન માત્ર છે. વળી વૈશેષિક પરંપરા પરમાણુઓને કૂટસ્થનિત્ય માની, ઉત્પાદ-વિનાશ પામનાર દ્રવ્ય યા ગુણ-કર્મ એ બધાંને તદ્દન ભિન્ન માની, કૂટસ્થનિત્યતા ઘટાવે છે; ત્યારે જૈન પરંપરા એવી કૂટસ્થનિત્યતા ન માનતા સાંખ્યસંમત પરિણામિનિત્યતા માને છે અને સમગ્ર પરમાણુઓને પોતપોતાના વૈયક્તિક સ્વરૂપે શાશ્વત માનવા છતાં તેના સ્કન્ધો, તેમાં ઉદ્‌ભવતા ગુણ-કર્મો—એ બધાંને મૂળ પરમાણુઓના પરિણામ લેખી તેનાથી અભિન્ન અને છતાં કાંઈક ભિન્ન માની પરિણામિનિત્યતાની વ્યાખ્યા કરે છે.[૧]

જેમ સાંખ્ય પરંપરા મૂળ એક જ પ્રકૃતિમાંથી ગુણોનાં તારતમ્યયુક્ત મિશ્રણો અને પરિણામશક્તિને આધારે સ્થૂલ-સૂક્ષ્મ જગતનું વૈશ્વરૂપ્ય ઘટાવે છે. તેમ જૈન પરંપરા અનન્તાનન્ત પરમાણુઓની પરિણામશક્તિ અને તેના વિવિધ સંશ્લેષણ-વિશ્લેષણને આધારે સ્થૂલ-સૂક્ષ્મ સમગ્ર ભૌતિક સૃષ્ટિની ઉપપત્તિ કરે છે. વૈશેષિક અને જૈન પરંપરા વચ્ચે પરમાણુના સ્વરૂપ પરત્વે અનેક પ્રકારની જુદી જુદી માન્યતાઓ છે. અહીં ધ્યાન આપવા જેવો એક ભેદ નોંધી આ વિચારસરણી પૂરી કરીએ. તે ભેદ એટલે પરમાણુના કદ યા પરિમાણનો. વૈશેષિક પરંપરા સૂર્યજાળમાં દેખાતા રજકણના છઠ્ઠા ભાગને જ અંતિમ પરમાણુ માની ત્યાં વિરમે છે; તો જૈન પરંપરા એવા એક પરમાણુને પણ અનન્તાનન્ત પરમાણુઓના સ્કન્ધ તરીકે નિરૂપે છે, અને એમ પણ માને છે કે જેટલા અવકાશમાં એક અંતિમ પરમાણુ રહે, તેટલા અવકાશમાં તેવા બીજા અનન્તાનન્ત પરમાણુઓ જ નહિ પણ એવા સ્કન્ધો પણ રહી

રૂપ કહે છે. ન્યાય-વૈશેષિક અને જૈન પરંપરાની પેઠે બૌદ્ધ પરંપરાએ પણ ઇન્દ્રિય-ગ્રાહ્ય સ્થૂલ રૂપ, રસ આદિ ભૌતિક કાર્યને પ્રધાન રાખી તેના કારણનો વિચાર કર્યો છે. એણે પણ કાર્યકારણના સિદ્ધાન્તમા સાદૃશ્યનો સિદ્ધાન્ત સ્વીકાર્યો છે: જેવુ કાર્ય તેવુ જ કારણ જો ભૌતિક કાર્ય રૂપ, રસ આદિ રૂપે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય છે તો એનું સૂક્ષ્મ, સૂક્ષ્મતર અને સૂક્ષ્મતમ અર્થાત્ અતીન્દ્રિય એવુ અંતિમ કારણ પણ એવુ જ અર્થાત્ રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શાદિ સ્વરૂપ જ હોઈ શકે આ વિચારસરણી પ્રમાણે તેણે સ્થૂલ-સૂક્ષ્મ સમગ્ર જગતને રૂપ પદથી નિર્દેશ્યુ છે[1] પણ બૌદ્ધસમત રૂપ અર્થાત્ ભૂત-ભૌતિક અને ન્યાય વૈશેષિક તેમજ જૈનસમત ભૂત-ભૌતિકના સ્વરૂપ વચ્ચે બહુ મોટું અંતર છે. જેમ ન્યાય-વૈશેષિક અને જૈન પરંપરા અણુ-પરમાણુવાદી છે, તેમ બૌદ્ધ પરંપરા પણ અણુ-પરમાણુવાદી છે તેમ છતા એની માન્યતા, જેમ સાંખ્ય-સંમત એક પ્રકૃતિતત્ત્વવાદથી જુદી પડે છે તેમ, ન્યાય-વૈશેષિક અને જૈનસંમત નિત્ય અનન્ત પરમાણુતત્ત્વવાદથી પણ જુદી પડે છે./

બૌદ્ધ પરંપરા ભૂતબહુત્વવાદી છે પણ તે કોઈ પણ તત્ત્વમાં નિત્યત્વ યા ધ્રુવત્વ સ્વીકારતી નથી. તે કહે છે કે તત્ત્વનુ બધાપણુ જ સતત ફેરફાર પામવાનું છે તે કાળ નામના કોઈ તત્ત્વને સ્વતન્ત્ર માની તેની અસરથી વસ્તુમા ફેરફાર ન માનતા વસ્તુમાત્રના સ્વભાવથી જ પ્રવર્તમાન એવા ક્ષણિક પરિવર્તનના ક્રમને જ કાળ કહે છે. તેથી તે સાંખ્ય અને જૈનની પેઠે પ્રત્યેક ક્ષણે થતા નવનવા પરિણામો યા પર્યાયોની ધારામા સદા અનુસ્યૂત એવુ કોઈ તત્ત્વ નથી માનતી પણ તે સતત ગતિશીલ ક્ષણિક પરિવર્તનધારાને સ્વીકારે છે સાંખ્ય દૃષ્ટિએ અનેક ક્રમિક પરિણામોમા એક પ્રકૃતિતત્ત્વ સદાવર્તમાન અને વ્યાપક હોય છે, ભલે તે પરિણામો પ્રમાણે પોતે પણ અવસ્થાન્તર પામતું રહે ન્યાય-વૈશેષિક દૃષ્ટિએ નવાનવા દ્રવ્ય આદિ કાર્યો ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે તે કાર્યોના આધાર લેખે મૂળ પરમાણુઓ, કોઈ પણ જાતનો ફેરફાર પામ્યા સિવાય, કૂટસ્થનિત્ય રહે છે. જૈન દૃષ્ટિએ નવા નવા ભૌતિક કાર્યોનો આધાર પણ પરમાણુઓ જ છે. ભલે તે પરમાણુઓ વૈશેષિક મતની પેઠે કાર્યોથી તદ્દન ભિન્ન અને સ્વતન્ત્ર ન હોય. પણ સાંખ્ય, ન્યાય-વૈશેષિક અને જૈન એ બધામા એક બાબત સમાન છે અને તે એ કે મૂળ દ્રવ્યનું ધર્મીરૂપે વ્યક્તિત્વ અખંડ રહે છે સાંખ્યમતે જેમ એક પ્રકૃતિતત્ત્વનુ સર્વાધાર યા સર્વધર્મી લેખે વ્યક્તિત્વ અખંડિત રહે છે,[2] તેમ ન્યાય-વૈશેષિક[3] અને જૈન મતે

---

१ विसुद्धिमग्ग. १४.३३-८०.

२. साख्यकारिका. १०.

३ आश्रितत्व चान्यत्र नित्यद्रव्येभ्यः।....अनाश्रितत्वनित्यत्वे चान्यत्र अवयविद्रव्येभ्य ।

—प्रशस्तपादभाष्य, द्रव्यसाधर्म्यप्रकरण.

પણ અનન્તાનન્ત પરમાણુઓનું વ્યક્તિત્વ સદાતન રહે છે.[1] આ રીતે આ ત્રણે પરંપરાઓ પોતપોતાની રીતે નિત્યધર્મીવાદી છે; જ્યારે બૌદ્ધ પરંપરા આથી સાવ જુદી પડે છે. તે કહે છે કે પૂર્વ અને ઉત્તર ક્ષણરૂપે જે બે ભિન્ન કાર્યો થાય છે, તેમાં કોઈ એક અનુગામી ધર્મી તત્ત્વ નથી રહેતું. એટલે બૌદ્ધ દૃષ્ટિએ કોઈ એક અખંડ વ્યક્તિને આધારે સૂક્ષ્મ-સ્થૂલ ભૌતિક સર્જનો નથી થતાં, પણ તે એકને લઈને બીજું અને બીજાને લઈને ત્રીજું એમ પ્રતીત્યસમુત્પન્નરૂપે રૂપજગતનુ પરિવર્તન ચાલ્યા જ કરે છે. બૌદ્ધ પરંપરા કોઈ એવું ઉપાદાનતત્ત્વ નથી કલ્પતી કે જે કાર્યરૂપે પરિણમે અથવા જેમાં કાર્યો જન્મે. તે તો એટલું જ કહે છે કે પૂર્વ ક્ષણમાં કોઈ એક અવસ્થા છે, જેને લીધે ઉત્તર ક્ષણમાં નવી અવસ્થા ઉત્પન્ન થાય છે. આ રીતે ધર્મીરૂપે એક યા અનેક મૌલિક તત્ત્વોનો અસ્વીકાર કર્યા છતાં તે બહુત્વવાદી તો છે જ. બૌદ્ધસંમત રૂપ-બહુત્વ એ સંતતિબહુત્વ છે. એમાં પણ એક વિશેષતા એ છે કે એક જ સંતતિમા એક ક્ષણે જુદી જુદી ઇન્દ્રિયોથી અનુભવાતા રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ આદિ ગુણો એ પણ પરસ્પર અવિભાજ્ય હોવા છતાં ભિન્ન છે. તેથી બૌદ્ધ દૃષ્ટિએ પરમાણુનો અર્થ એટલો જ ફલિત થાય છે કે એકક્ષણજીવી જે રૂપધર્મ યા રસધર્મ તે જ રૂપ, રસ, ગન્ધ આદિ અંતિમ ભૂત પરમાણુઓ. આ રીતે બૌદ્ધ પરંપરાએ ધર્મીનો નિષેધ કરી માત્ર ક્ષણિક ધર્મોને સ્વીકાર્યા. એવા ધર્મોની અનન્ત સંતતિઓ એ જ ભૌતિક જગત. એવી સંતતિઓ ક્યારેક પ્રથમ અસ્તિત્વમાં આવી અને ક્યારેક સર્વથા અન્ત પામશે, એમ ન મનાતું હોવાથી તે અનાદિઅનંત મનાય છે. આ રીતે પરિણામિનિત્યતા અને કૂટસ્થનિત્યતાની તાર્કિક સમાલોચનાને પરિણામે[2] બૌદ્ધ પરંપરામાં સંતતિનિત્યતાવાદ અસ્તિત્વમાં આવ્યો.

સામાન્ય રીતે એમ કહી શકાય કે સાંખ્ય, ન્યાયવૈશેષિક અને જૈન પરંપરામાં જે તત્ત્વ પરત્વે મૌલિક ધારણાઓ પ્રથમ સ્થપાઈ તેમાં આજ સુધી કોઈ અન્તર પડયું નથી; જ્યારે બૌદ્ધ અને ઔપનિષદ પરંપરાઓની સ્થિતિ નોખી છે જેમ ઉપનિષદોને આધારે તત્ત્વનો વિચાર કરનાર વેદાન્તીઓમાં એકબીજાથી તદ્દન જુદી પડતી માન્યતાઓ અસ્તિત્વમાં આવી છે—જેમ કે પરિણામવાદી બોધાયન અને માયાવાદી શંકર આદિની—તેમ બૌદ્ધ પરંપરામાં પણ બન્યુ છે. બુદ્ધના ઉપદેશનો આધાર લેનાર સર્વાસ્તિવાદી પરંપરા જે સ્થાપે છે તે કરતાં તે જ ઉપદેશને આધારે

---

૧. नित्यावस्थितान्यरूपाणि ।

रूपिणः पुद्गलाः । ઇત્યાદિ. —तत्त्वार्थ० ५. ३-४.

૨. તત્ત્વસંગ્રહ-ગત સ્થિરભાવપરીક્ષા, કર્મફલસંબંધપરીક્ષા, દ્રવ્યપરીક્ષા, સ્યાદ્વાદપરીક્ષા અને ત્રૈકાલ્યપરીક્ષા.

સૌત્રાન્તિક પરંપરા જુદુ સ્થાપે છે વળી વિજ્ઞાનવાદી અને શૂન્યવાદી ઉક્ત બન્ને પરંપગઓથી તદ્દન જુદુ મન્તવ્ય ધરાવે છે, અને પરસ્પર પણ મન્તવ્યભેદ સેવે છે

સર્વાસ્તિવાદી અને સૌત્રાન્તિક બન્ને શાખાઓ પરિણામી કે કૂટસ્થ એવા કોઈ નિત્ય ધર્મીને ન સ્વીકારતા ધર્મબહુત્વ સ્વીકારે છે, પણ સર્વાસ્તિવાદીસંમત ધર્મ એ ત્રૈકાલિક હોઈ એક રીતે ધર્મીસ્વરૂપ બની જાય છે જે અનાગત અવસ્થામા હતું તે જ વર્તમાન બને છે અને પાછુ તે જ વર્તમાનતા ત્યજી અતીતતા ધારણ કરે છે આમ સર્વ ધર્મોનુ અસ્તિત્વ માનવા જતા પ્રત્યેક ધર્મ ત્રૈકાલિક હોઈ ધર્મી જેવો બને છે અને તેનુ કાળભેદે લક્ષણ અને અવસ્થાનુ સ્વરૂપ એ તેના ધર્મો બને છે.

આ માન્યતા બીજા બૌદ્ધોને બુદ્ધના ઉપદેશથી વિરુદ્ધ લાગી. એટલે તેમણે પ્રત્યેક ધર્મનુ અસ્તિત્વ માત્ર વર્તમાન કાળમા સીમિત કર્યું. તેમણે કહ્યુ કે જે અસ્તિત્વ ધરાવે છે તે વર્તમાન જ છે ભૂત અને ભવિષ્યનુ અસ્તિત્વ હોઈ જ કેમ શકે? અસ્તિત્વનો અર્થ એવો છે કે કાઈક પણ અર્થક્રિયા કરવી એવી ક્રિયા તો વર્તમાન જ કરી શકે. આ રીતે ધર્મીના ઉચ્છેદમાથી ધર્મની સ્થાપના અને ધર્મના ત્રૈકાલિકત્વમાથી તેની માત્ર વર્તમાનતા બૌદ્ધ પરંપરામા સ્થપાઈ.

જ્યારે સર્વાસ્તિવાદીઓએ ધર્મોનુ ત્રૈકાલિકત્વ સ્થાપ્યું, ત્યારે તેમના ઉપર સાખ્ય યા બીજા પરિણામિવાદીઓની અસર હોય એમ લાગે છે.[1] પણ માત્ર વર્તમાન ધર્મને સ્વીકારનાર સૌત્રાન્તિક કાર્યકારણભાવની માળાને કેમ ગોઠવે છે, એ પણ એક ધ્યાન દેવા જેવો મહત્ત્વનો મુદ્દો છે. તે કહે છે કે પૂર્વ ક્ષણમાં જે રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ આદિનો અવિભાજ્ય સમુદાય હોય તે ઉત્પન્ન થતાવેત જ નાશ પામે છે, એના ઉત્પાદ અને નાશ વચ્ચે કોઈ સ્થિતિ-ક્ષણ નથી હોતો. એટલે પૂર્વ ક્ષણ કોઈ પણ નાશક કારણ સિવાય જ સ્વતઃ વિનશ્વર છે. અને એનો વિનાશ થાય એટલે બીજા નવા ક્ષણનો ઉત્પાદ આનુ નામ આનન્તર્યનો નિયમ. આ બે ક્ષણો વચ્ચે કાળકૃત કોઈ અન્તર નથી. તે બન્ને અવિચ્છિન્ન કહી શકાય. એ જ રીતે ચાલતી ક્ષણોની ધારા તે ક્ષણસંતતિ. જે રૂપ, રસ, આદિ ધર્મો ઇન્દ્રિયગમ્ય થાય છે તે તત્કાલીન દૃશ્યસંતતિ છે. પણ એવી અદૃશ્ય સંતતિઓય હોય છે.

૧. આ માટે જુઓ, ધર્મત્રાત આદિ ચાર આચાર્યોના પક્ષો—તત્ત્વસંગ્રહપંજિકા પૃ. ૫૦૪; તુલના કરો, યોગસૂત્ર વિભૂતિપાદ સૂત્ર, ૧૩-૧૪ ભાષ્ય સાથે,

જુઓ, 'History of Philosophy—Eastern and Western' Vol. I Buddhist Philosophy (IX)—B. Historical Introduction to the Indian Schools of Buddhism by Vidhushekhara Bhattacarya, p 173.

આ રીતે કાળ અને દેશના જુદા જુદા અંશોમાં વહેંચાયેલું જગત માનનાર બૌદ્ધો એકત્વબુદ્ધિ યા પ્રત્યભિજ્ઞાનુ સમર્થન કેમ કરતા હશે, એ પણ પ્રશ્ન છે. બૌદ્ધો કહે છે કે જેમ ન્યાય-વૈશેષિક અને જૈન મતે દરેક પરમાણુ દ્રવ્યરૂપે પરસ્પર અત્યન્ત ભિન્ન છે, છતાં તેઓ નવા અવયવી દ્રવ્યની યા સંઘાતની સ્થિરતા માની તેમાં એકત્વ-બુદ્ધિ કરે છે, તેમ અમે એવું કોઈ દીર્ઘકાલીન અવયવી યા સંઘાત દ્રવ્ય નથી માનતા, જે પ્રત્યભિજ્ઞાનો વિષય બને. પણ જ્યાં લગી દ્રષ્ટાને સાદૃશ્યનું ભાન થાય છે, ત્યાં લગી તે સંતતિના તેટલા ભાગમાં એકત્વબુદ્ધિ ભ્રમથી કરે છે. જેને સર્વથા અન્તઃપ્રજ્ઞા ઉદિત થઈ હોય તેવા તથાગત વગેરે તે પ્રત્યેક ધર્મને પરસ્પર ભિન્ન જ નિહાળે છે. પણ એવો પારમાર્થિક ભેદ ચર્મચક્ષુનો વિષય નથી, તેથી સાધારણ લોકો સાદૃશ્ય યા ભ્રાન્ત અભેદ બુદ્ધિથી બધો વ્યવહાર કરે છે.[૧]

જગતના સ્વરૂપ પરત્વે છેલ્લે બે મહત્ત્વની વિચારધારાઓનો ઉલ્લેખ પણ કરવો જોઈએ. પહેલી બૌદ્ધ પરંપરામાંથી ઉદય પામી છે, અને બીજી ઔપનિષદ પરંપરામાંથી. બન્ને વિચારધારાના મૂળમાં તત્ત્વભેદ છે, નિરૂપણભેદ પણ છે; છતાં જુદા જુદા શબ્દોમાં પણ તે બન્ને લગભગ એક જ સિદ્ધાન્તનું પ્રતિપાદન કરે છે. મહાયાની વિચારધારા દૃશ્યમાન ભેદમય રૂપાદિ પ્રપંચને અવિદ્યાકલ્પિત યા સંતતિ-સત્ય કહી નિરૂપે છે. આ નિરૂપણમાં વિજ્ઞાનવાદી અને શૂન્યવાદી બન્નેનો સામાન્ય રીતે સમાસ થઈ જાય છે; જ્યારે કેવલાદ્વૈતવાદી શંકર જગતને માયિક કહી નિરૂપે છે. મહાયાની વિચારધારા જગતને અવિદ્યામૂલક સાંવૃત કહે છે ત્યારે તેનો ભાવ એ છે કે આ દૃશ્યમાન સ્થૂલ, સૂક્ષ્મ તેમજ ભેદપ્રધાન બાહ્ય વિશ્વ એ કોઈ વાસ્તવિક નથી, પણ માત્ર અવિદ્યા યા અજ્ઞાનની વાસનાથી તેવું ભાસે છે. શંકરની દૃષ્ટિએ પણ દૃશ્યમાન નામરૂપાત્મક જગત એ કોઈ વાસ્તવિક નથી, પણ માયાના પરિણામરૂપે અધિષ્ઠાનમાં ભાસે છે, એટલું જ.

આપણે પહેલાં જોયું છે કે સાંખ્યાચાર્યોએ સુખ-દુઃખ-મોહાત્મકતાના સાર્વત્રિક અનુભવને આધારે તેના અંતિમ કારણ લેખે એકમાત્ર ત્રિગુણાત્મક સર્વ-વ્યાપી પ્રધાનતત્ત્વની સ્થાપના કરી તેમાંથી વૈશ્વરૂપ્ય ઘટાવ્યું; તો જૈન, ન્યાય-વૈશેષિક અને સ્થવિરવાદી બૌદ્ધોએ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શાદિ ગુણોને વાસ્તવિક માની તેના આધારે તેની કારણપરંપરાનો વિચાર કર્યો; અને છેવટે, અંતિમ કારણ લેખે, કોઈએ પરિણામિનિત્ય અનન્તાનન્ત નિરંશ પરમાણુદ્રવ્યો માન્યાં, તો કોઈએ કૂટસ્થનિત્ય એવાં નિરંશ અનંત પરમાણુદ્રવ્યો માન્યાં. વળી બીજાએ તેવાં કોઇ સ્થિર પરમાણુદ્રવ્યો ન માનતાં માત્ર અસ્થિર અને ક્ષણિક ધર્મોને

૧. તત્ત્વસંગ્રહની સ્થિરભાવપરીક્ષા—કા૦ ૩૫૦-૪૭૫; હેતુબિન્દુ ટીકા પૃ. ૧૪૧ આદિ.

જ માન્યા અને સૌએ પોતે માનેલ મૂળ તત્ત્વોમાથી પોતપોતાની રીતે દૃશ્યમાન સૂક્ષ્મ સ્થૂલ કાર્યપ્રપચનો વાસ્તવિક રૂપે ખુલાસો કર્યો એટલે કે આ પ્રપચ જેવો મન અને ઇન્દ્રિયથી અનુભવાય છે તે પરિવર્તનશીલ હોય છતા મૂળ કારણમાથી યથાર્થ રૂપે નિષ્પન્ન થયેલો હોઈ વાસ્તવિક છે જેનુ અજ્ઞાન સર્વથા નિવૃત્ત થયુ હોય તેની દૃષ્ટિએ પણ દૃશ્યમાન વિશ્વપ્રપચ તેવો જ છે કોઈ જ્ઞાની હોય કે અજ્ઞાની, તેથી કાઈ વિશ્વના સ્વરૂપમા ફેર પડતો નથી આ વાસ્તવવાદી વિચારધારા થઈ

જગતના સ્વરૂપ પરત્વે મહાયાની અને કેવલાદ્વૈતી દૃષ્ટિની તુલના

પણ મહાયાની અને શાકર વિચારધારા જુદી જ કસોટીને આધારે પ્રવૃત્ત થઈ હોય યા સમર્થિત થઈ હોય એમ લાગે છે. તેઓ એમ માનતા રહ્યા છે કે ઇન્દ્રિયજ્ઞાનને આધારે જગતનુ સ્વરૂપ અને તેનુ મૂળ કારણ યથાવત્ જાણી ન શકાય ઇન્દ્રિયો બહુ જ અધૂરુ અને દૂષિત સાધન છે તે માત્ર વર્તમાન અને સન્નિકૃષ્ટ વસ્તુથી આગળ જતી જ નથી, એટલુ જ નહિ, પણ એક જ વસ્તુના જે રૂપ, રસ આદિ ગુણો હોય તે જુદા જુદા પ્રાણીવર્ગની ઇન્દ્રિયોથી તદ્દન જુદી જુદી રીતે જ ગ્રહાય છે માત્ર માનવવર્ગની વાત કરીએ તોય દરેકની ઇન્દ્રિયશક્તિ એકસરખી નથી હોતી અને એ શક્તિઓ પણ એકસરખુ કામ નથી આપતી તેથી જગતના સ્વરૂપ અને તેના મૂળ કારણનો નિશ્ચય કરવામા ઇન્દ્રિયજ્ઞાન સફળપણે કાર્યસાધક થઈ ન શકે. મન એ બાહ્ય ઇન્દ્રિયો કરતા ભલે વિશેષ શક્તિશાળી હોય, છતા તેને થતા સુખ દુ ખ–મોહાત્મકતાના અનુભવને આધારે પણ જગતનુ સ્વરૂપ અને તેનુ મૂળ કારણ યથાવત્ જાણી ન શકાય એક જ વસ્તુ સમકાળે જુદા જુદા મનોને જુદી જુદી રીતે અનુભવાય છે, અને એક જ મનને પણ કાળભેદે એક જ વસ્તુમા એકસરખો અનુભવ નથી થતો વળી જ્યારે મન નિરુદ્ધ દશામા યા વિવેકદશામા હોય ત્યારે તે, એના એ ભોગ્યપદાર્થો અને ભોગસાધનો હોવા છતા, સુખ, દુ ખ યા મોહાત્મકતાનો અનુભવ કરતુ નથી[1] જો ભોગ્ય, ભોગસાધન અને ભોક્તા–મન એ ત્રણે સ્વાભાવિક રીતે સુખ દુ ખ મોહાત્મક હોય, તો મન કોઈ પણ દશામા એવા અનુભવથી મુક્ત રહી શકે નહિ તેથી સ્થૂલ જગતના સ્વરૂપ અને તેના કારણના સ્વરૂપની બાબતમા કોઈ જુદુ જ ધોરણ સ્વીકારવુ જોઈએ, જે બાહ્ય ઇન્દ્રિયો તેમજ મનના અનુભવ ઉપર આધાર રાખતુ ન હોય એવા કોઈ ધોરણની શોધમાથી મહાયાની અને કેવલાદ્વૈતી વિચારધારા પ્રવૃત્ત થઈ હોય તેમ લાગે છે

---

૧ જુઓ, તત્ત્વસગ્રહ કા૦ ૩૬થી

તથા સ્વાતન્ત્ર્યનિર્વૃત્તિનુ ટિપ્પણુ પૃ ૧૫૫ તથા ૧૩૫ (દ્વિતીયાવૃત્તિ) જુઓ, અણુભાષ્ય ૧ ૧ ૨ 'તસુ સમ વયાત્' તથા ભાષ્ય ની ગોસ્વામી પુરુષોત્તમજી પ્રકાશ ની ।

એ ધોરણુ એટલે યોગજ્ઞાન. જે જ્ઞાન વાસના, સંક્લેશ યા અવિદ્યાથી સર્વથા મુક્ત એવા ચિત્તમા આવિર્ભાવ પામે તે યોગજ્ઞાન. આવું જ્ઞાન સમગ્ર ભાવનો યથાવત્ સાક્ષાત્કાર કરી શકે છે તેથી એ જ્ઞાનને આધારે જ જગતના સ્વરૂપનો નિર્ણય થઈ શકે. આ માન્યતાને આધારે મહાયાની પરંપરા જગતના સ્વરૂપ પરત્વે એક નિર્ણય ઉપર પહોંચી, તો કેવલાદ્વૈતી પરંપરા કાંઈક જુદા નિર્ણય ઉપર પહોંચી. મહાયાની પરંપરાએ કહ્યુ કે જે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય યા મનોગ્રાહ્ય બાહ્ય રૂપે ભાસે છે તે બાહ્યતા માત્ર અવિદ્યાને લીધે છે ખરી રીતે અવિદ્યા ન હોય તો રૂપાદિ યા સુખ-દુઃખાદિ જેવું દૃશ્યમાન જગતનું અસ્તિત્વ છે જ નહિ. તેથી તેનું જગત મિથ્યા યા સાંવૃત છે. કેવલાદ્વૈતી પરંપરાએ સ્થાપ્યુ કે દૃશ્યમાન નામ-રૂપાત્મક પ્રપંચભેદ એ માયા યા અવિદ્યાનુ કાર્ય હોઈ વાસ્તવિક રીતે તે અસ્તિત્વ ધરાવતું નથી, માત્ર માયિક છે. બન્ને એક જ જાતનાં ઉદાહરણોથી પોતપોતાનાં મન્તવ્યો સ્થાપે છે.[1] જેમ સ્વપ્નમા કોઈને હાથી દેખાયો અને તે પણ બારીના એક નાના કાણામાંથી આવ્યો. તેને લીધે તે પુરુષ ભય પામ્યો, અને તે ઓરડામાથી નીકળી ગયો—આ સ્વપ્નગત વસ્તુ જેમ માત્ર અભૂતપરિકલ્પ યા પરિકલ્પિત છે, તેમ જાગ્રતકાલીન બાહ્ય બધું વિશ્વ અસત્કલ્પ અને પરિકલ્પિત

૧. " This would mean that when I see in a dream an elephant entering my room through a chink in a window, that the elephant has really entered the room, and when I in a dream see *my own self quitting the room in which I sleep, it will* mean that my person has been doubled."

—Buddhist Logic Vol. I. p. 525

સ્વાપ્નિક હસ્તીના આ સ્થાનમા વસુબન્ધુમા માયાહસ્તિનું ઉદાહરણ છે—

मायाकृत मन्त्रवशात्ख्याति हस्त्यात्मना यथा।
आकारमात्र तत्रास्ति हस्ती नास्ति तु सर्वथा॥
स्वभावः कल्पितो हस्ती परतन्त्रस्तदाकृतिः।
यस्तत्र हस्त्यभावोऽसौ परिनिष्पन्न इष्यते॥
असत्कल्पस्तथा ख्याति मूलचित्ताद् द्वयात्मना।
द्वयमत्यन्ततो नास्ति तत्रास्त्याकृतिमात्रकम्॥
मन्त्रवन्मूलविज्ञान काष्ठवत्तथता मता।
हस्त्याकारवदेष्टव्यो विकल्पो हस्तिवद् द्वयम्॥

—त्रिस्वभावनिर्देश. का. २७-३०.

અને તેની તુલના પણ. જુઓ, પૃ. ૪૨.

છે. મહાયાનીના આ દૃષ્ટાન્તના જેવાં જ કેવલાદ્વૈતીના પણ દૃષ્ટાન્તો છે. તેઓ પણ કહે છે કે ઐન્દ્રજાલિક જે જે રૂપો રજૂ કરે છે યા જેમ ઝાંઝવામાં જળ દેખાય છે, તેવું આ વિશ્વ વસ્તુતઃ માયિક છે આ રીતે બન્ને પરંપરાઓ જુદા જુદા શબ્દમાં પણ બાહ્ય જગતને અવાસ્તવિક માની પોતપોતાની તાત્ત્વિક માન્યતા સ્થાપે છે.

મહાયાની પરંપરાએ વૈભાષિક અને સૌત્રાન્તિક પરંપરાએ કલ્પેલ અનેક બાહ્ય આન્તર ક્ષણિક ધર્માત્મક વાસ્તવિક જગતનો ઇન્કાર કરી તેને સાંવૃત યા કાલ્પનિક માન્યું, અને પોતાની માન્યતાનો આધાર બુદ્ધવચનમાંથી તારવ્યો, જ્યારે કેવલાદ્વૈતી માયાવાદી પરંપરાએ પોતાની માન્યતાનો આધાર ઉપનિષદોમાંથી તારવ્યો. બન્ને પોતપોતાના આધારભૂત વચનો યા શાસ્ત્રોને યોગજ્ઞાનમૂલક જ માની પોતપોતાની તર્કપરંપરા તેના સમર્થનમાં રજૂ કરે છે મહાયાની બાહ્ય જગતને અસત્કલ્પ યા પરિકલ્પિત માનવા છતાં તેમાં પ્રવર્તતા સમગ્ર ભેદમૂલક જીવનવ્યવહારો, વૈભાષિકે સ્વીકારેલી ધાતુ, સ્કન્ધ, આયતન, ધર્મ, આદિ કલ્પનાઓને આધારે ઘટાવે છે,[1] જ્યારે માયાવાદી કેવલાદ્વૈતી વિશ્વપ્રપંચને મિથ્યા માનવા છતાં

---

૧ तदेव हेतुप्रत्ययापेक्ष भावानामुत्पाद परिदीपयता भगवता अहेत्वेकहेतुविषमहेतु समूतत्व स्वपरोभयकृतत्व च भावाना निषिद्ध भवति। तन्निषेधाच्च सांवृताना पदार्थाना यथावस्थित सावृत स्वरूपमुद्भावित भवति। —मध्यमकवृत्ति पृ १०.

द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धाना धर्मदेशना।
लोकसवृतिसत्य च सत्य च परमार्थत ॥ —मध्यमककारिका २४ ८

यदि तर्हि परमार्थो निष्प्रपञ्चस्वभाव. स एवास्तु, तत्किमनयाऽपरया स्कन्धधात्वायतनार्यसत्यप्रतीत्यसमुत्पादादिदेशनया प्रयोजनमपरमार्थया। अतत्त्व हि परित्याज्यम्। यच्च परित्याज्य किं तेनोपदिष्टेन। उच्यते। सत्यमेतदेव। किन्तु लौकिक व्यवहारमनभ्युपगम्याभिधानाभिधेयज्ञानज्ञेयादिलक्षणमशक्य एव परमार्थो देशयितुम्।

—मध्यमकवृत्ति पृ ४९४.

વિગ્રહવ્યાવર્તિનીમા નાગાર્જુને શૂન્યતા સ્થાપતા કુશલ-અકુશલ આદિ ધર્મોનો સ્વભાવ નિષેધી તેમનુ પ્રતીત્યસમુત્પન્નત્વ માત્ર સ્થાપ્યુ છે જુઓ, વિગ્રહવ્યાવર્તિની કા. ૭, ૫૩ આદિ

व्यवहारमनाश्रित्य परमार्थो न देश्यते।
परमार्थमनागम्य निर्वाण नाधिगम्यते॥ —मध्यमककारिका—२४.१०.

સવૃતિ અને પરમાર્થસત્ય વિષે વિસ્તાર માટે અભિધર્મદીપ કા ૩૦૪, પૃ ૨૬૨ નોંધ સાથે જોવી એમા વૈભાષિક, સૌત્રાન્તિક, યોગાચાર અને માધ્યમિક એ બધાની દૃષ્ટિએ સંવૃતિસત્ય તથા પરમાર્થસત્ય બન્ને સત્યનુ નિરૂપણ અનેક ગ્રન્થોને આધારે સંકલિત છે.

તેમાં ચાલતા સમગ્ર પ્રાણીઓના જીવનવ્યવહારને સાંખ્યસંમત પ્રકૃતિવાદનો આશ્રય લઈને જ અને લગભગ એ જ વાદની પરિભાષામાં ઘટાવે છે.[1] આ રીતે જગતની વ્યાવહારિક વ્યવસ્થામાં એકનો આધાર વૈભાષિક દર્શન છે, જ્યારે બીજાનો આધાર સાંખ્યદર્શન છે.

ઉપસંહાર

અચેતન જગતના સ્વરૂપ પરત્વે જે પ્રથમ જુદા જુદા મતો સંક્ષેપમાં વર્ણવ્યા તેનો ટૂંકમાં સાર એ છે કે જેઓ મૂળકારણબહુત્વવાદી છે, તેઓ મૂળ કારણોનું વ્યક્તિત્વ કાયમ રાખી પોતપોતાની રીતે તેમાંથી કાર્યસૃષ્ટિ ઘટાવે છે; અને તે કાર્યસૃષ્ટિને મૂળ કારણ જેટલી જ વાસ્તવિક માને છે. અલબત્ત, એ મૂળકારણબહુત્વવાદીઓમાં પરસ્પર મૂળ કારણના સ્વરૂપ પરત્વે અને તેમાંથી નીપજતી સૃષ્ટિના કાર્યકારણભાવની પ્રક્રિયા પરત્વે મોટો મતભેદ છે જ. જેઓ એકમૂળકારણવાદી છે તેઓ તો એકમાંથી જ નાનાવિધ વાસ્તવિક સૃષ્ટિની ઉપપત્તિ પરિણામ-ક્રમશક્તિને સ્વીકારીને કરે છે. તેથી તેમને મતે સમગ્ર કાર્યપ્રપંચમાં મૂળ કારણ ઓતપ્રોત છે અને મૂળ કારણમાં બીજરૂપે વ્યક્ત પ્રપંચ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. એટલે તેઓ પણ જગતના સ્વરૂપ પરત્વે વાસ્તવવાદી છે. આથી ઊલટું, જેઓ અનેકમૂળતત્ત્વવાદી કે એકમૂળતત્ત્વવાદી હોવા છતાં જગતને એ મૂળતત્ત્વરૂપ નહિ પણ અવિદ્યાકલ્પિત યા માયિક માને છે તે અવાસ્તવવાદી કોટીમાં આવે.

---

૧. ઉદાહરણાર્થ, પંચીકરણ (પંચદશી) અને ત્રિવૃત્કરણપ્રક્રિયા—છાંદોગ્ય, અ. ૬,૩,૨-૪.

વ્યાખ્યાન ૪

જીવ–ચેતનતત્ત્વ

આપણે પહેલાં સંક્ષેપમાં એ જોયું કે અચેતન વિશ્વની બાબતમાં તત્ત્વચિન્તકોએ કઈ કઈ રીતે વિચાર કરી પોતપોતાના સિદ્ધાન્તો સ્થાપ્યા છે. હવે જીવ યા ચેતન વિશ્વની બાબતમાં જોવું પ્રાપ્ત થાય છે કે તત્ત્વચિન્તન એ વિષયમાં કયે ક્રમે આગળ વધ્યું છે; અને એને ઉત્તરોત્તર વિકાસ કરતાં કરતાં વચ્ચે કેટકેટલા પડાવો કરવા પડ્યા છે અને તે કયા કયા રૂપમાં નોંધાયેલા મળે છે?

જીવ યા ચૈતન્યની બાબતમાં સૌથી પહેલાં ભૂતચૈતન્યવાદનું સ્થાન આવે છે. ત્યાર પછી સ્વતન્ત્ર જીવવાદનું સ્થાન છે. તે પછી સ્વતંત્ર છતાં એક રીતે પરાશ્રિત જીવવાદ આવે છે. આ માન્યતાની દરેક ભૂમિકામાં પણ પરસ્પરવિરુદ્ધ એવા અનેક મતો સ્થપાયા છે. અહીં એ બધા વિષે ટૂંકમાં પણ ખ્યાલ આપવાનો પ્રયત્ન છે.

ભૂતચૈતન્યવાદી ચાર્વાક

જ્યાં લગી જીવ યા ચૈતન્યની ચર્ચાનો સંબંધ છે ત્યાં લગી સૌથી પ્રાચીન એવો ભૂતચૈતન્યવાદનો વિચારસ્તર મળી આવે છે. ઉપનિષદોમાં, જૈન આગમોમાં અને બૌદ્ધ પિટકોમાં એનો નિર્દેશ પૂર્વપક્ષરૂપે છે. શ્વેતાશ્વતરમાં વિશ્વના મૂળ કારણની પૃચ્છા કરતી વખતે ભૂતોને એક કારણ તરીકે નિર્દેશેલ છે.[1] આ નિર્દેશથી પણ બૃહદારણ્યકનો નિર્દેશ પ્રાચીન ગણી શકાય. તેમાંય વિજ્ઞાનઘન-ચૈતન્યને ભૂતોથી ઉત્થિત થઈ તેમાં જ વિલય પામવાનો નિર્દેશ છે અને સાથે સાથે "ન પ્રેત્યસંજ્ઞા અસ્તિ" એવો પણ નિર્દેશ છે.[2] આ ઉલ્લેખ ભૂત-ચૈતન્યવાદપરક માત્ર જૈન ગ્રન્થોમાં જ નથી મનાયો,[3] પણ પ્રબળ નૈયાયિક જયંત જેવાએ પણ એને ચાર્વાકના મત તરીકે નોંધ્યો છે.[4] વળી જૈન આગમોમાં પાંચ ભૂતમાંથી જીવ જન્મે છે એવો નિર્દેશ છે.[5] એ જ રીતે બૌદ્ધ પિટકમાં અજિતકેસકમ્બલીનો મત નોંધાયેલ છે, જે ચાર ભૂતોમાંથી પુરુષો ઉત્પન્ન થયેલ માનતો.[6] આ ઉલ્લેખો ઉપરથી

---

૧. श्वेताश्वतर. १.२.

૨. बृहदारण्यक. २.४.१२.

૩. विशेषावश्यकभाष्य. गाथा १५५३.

૪. न्यायमंजरी. पृ. ४७२ (विजयनगरम्)

૫. सूत्रकृतांग १.१.१.७-८

૬. सामञ्ञफलसुत्त, दीघनिकाय.

એક બાબત ફલિત થાય છે, તે એ કે કોઈ જમાનામાં ચૈતન્ય યા જીવને માત્ર ભૂતોનું પરિણામ યા કાર્ય માની તેને આધારે જીવનવ્યવહાર ગોઠવનારાઓનું પ્રાબલ્ય હતું. કદાચ તે કાળના લોકોમાં એ વિચારની છાપ ઊંડી હશે. તેથી જ એ મતને આગળ જતાં લોકાયત તરીકે નિર્દેશી એક રીતે વગોવવામાં આવ્યો છે.

જેમ ચાર યા પાંચ ભૂતોના સંઘાતથી પ્રગટનાર ચૈતન્યને જ માનનાર ભૂતચૈતન્યવાદીનો મત નોંધાયેલો છે, તેમ એક તેના જેવો, પણ તેનાથી કાંઈક જુદો દેખાતો, તજ્જીવતચ્છરીરવાદ પણ પ્રાચીન કાળમાં પ્રચલિત હતો, એની નોંધ પણ સચવાઈ રહી છે. આની નોંધ શબ્દશઃ ઉપનિષદોમાં નથી, જ્યારે જૈન આગમ[1] અને બૌદ્ધ પિટકોમાં[2] તે શબ્દશઃ છે. તે ભૌતિકવાદીઓથી જુદી જ છે. ચાર યા પાંચ ભૂતોનો અર્થ બહુ જાણીતો છે, અને આગળ જતાં દાર્શનિક ગ્રન્થોમાં જ્યાં જ્યાં ચાર્વાક મતનું ખંડન આવે છે ત્યાં ત્યાં સર્વત્ર એ માન્યતાનું સમર્થક કોઈ પ્રાચીન-સૂત્ર પણ નોંધાયેલું મળે છે.[3]

હવે પ્રશ્ન એ છે કે ભૂતચૈતન્યવાદીથી ભિન્ન નોંધાયેલા તજ્જીવતચ્છરીરવાદનો અર્થ શો? ભૂતચૈતન્યવાદથી જો એ કોઈ પણ અર્થમાં જુદો ન હોય તો એટલા પ્રાચીનકાળમાં એ બેય મતો જુદા નોંધાય કેમ? સામાન્ય રીતે તો તજ્જીવતચ્છરીરનો અર્થ એ જ થાય છે કે જીવ અને શરીર એ બન્ને અભિન્ન છે. બુદ્ધે પોતાના અવ્યાકૃત પ્રશ્નો ગણાવતાં તજ્જીવતચ્છરીવાદને પણ એમાં લીધો છે અને કહ્યું છે કે જીવ અને શરીર ભિન્ન છે, એ જેમ એક અંત છે, તેમ એ બન્ને અભિન્ન છે એ પણ એક અંત હોઈ અવ્યાકૃત છે. આ ઉપરથી તો એમ જણાય છે કે જીવ અને શરીરને અભિન્ન માનવાં એટલે ભૂતસમુદાયરૂપ શરીરને જ જીવ માનવો એમ થયું. અને તે તો ભૂતચૈતન્યવાદ થયો. ૩૫

૧. સૂત્રકૃતાંગના द्वितीय श्रुतस्कंधના पोण्डरिय અધ્યયનના નવમા સૂત્રમાં इति पढमे पुरिसजाए तज्जीवतच्छरीरए त्ति आहिए—એમ કહ્યું છે અને દશમા સૂત્રને અંતે दोच्चे पुरिसजाए पञ्चमहब्भूइए त्ति आहिए—એમ કહ્યું છે. તથા જુઓ સૂત્રકૃતાંગમાં નિ ગા. ૩૦ તથા ગણધરવાદમાં ત્રીજા ગણધર વાયુભૂતિની શંકા, પૃ. ૫૦.

૨. मज्झिमनिकायના चूलमालुंक्य સૂત્રમાં બુદ્ધના અવ્યાકૃત પ્રશ્નો જુઓ.

૩. पृथिव्यापस्तेजोवायुरिति तत्त्वानि । तत्समुदाये शरीरेन्द्रियविषयसंज्ञा ।

—तत्त्वोपप्लवसिंह. पृ. १.

तेभ्यश्चैतन्यमिति । तत्र केचिद्वृत्तिकारा व्याचक्षते—उत्पद्यते तेभ्यश्चैतन्यम् । अन्ये अभिव्यज्यत इत्याहुः ।

—तत्त्वसंग्रहपंजिका पृ. २०५.

સૂત્રકૃતાંગના પુંડરીક અધ્યયનમાં તજ્જીવતચ્છરીરવાદીનો મત સ્પષ્ટ કરતાં કહ્યું છે કે જેમ કોઈ પુરુષ મ્યાનથી તલવારને જુદી કરી દર્શાવે છે યા હથેળીમાં આમળું જુદું દર્શાવે છે, અથવા દહીંમાંથી માખણ કે તલમાંથી તેલ કાઢી જુદું દર્શાવે છે, તેમ જીવ અને શરીરને તદ્દન જુદાં માનનાર શરીરથી જીવને જુદો કરી દર્શાવી શકતા નથી. તેથી જે શરીર તે જ જીવ છે.

એમ લાગે છે કે ભૂતચૈતન્યવાદની આ બન્ને માન્યતાઓ આગળના દાર્શનિક ગ્રન્થોમાં સચવાઈ રહી છે. તેથી જ "पृथिव्यापस्तेजोवायुरिति तत्त्वानि" એ સૂત્રમાં ચાર ભૂતો નિર્દેશી "तेभ्यश्चैतन्यम्" એ સૂત્ર દ્વારા ચાતુર્ભૌતિક ચૈતન્યની ઉત્પત્તિનો વાદ મળે છે. તે જ રીતે તત્ત્વસંગ્રહમાં કમ્બળાશ્વતરના મત તરીકે "कायादेव चैतन्यम्" એ સૂત્ર પણ નોંધાયેલું છે. સંભવ છે કે આ કમ્બળાશ્વતરનો મત એ જ તજ્જીવતચ્છરીરવાદનું રૂપ હોય. દીઘનિકાયમાં અજિતકેસકંબલી એવું ભૂતવાદીનું નામ છે; જ્યારે તત્ત્વસંગ્રહમાં કમ્બળાશ્વતર એવું નામ છે. ધ્યાન દેવા જેવી બાબત એ છે કે બન્ને નામોમાં "કમ્બલ" પદ છે. કદાચ એમ હોય કે એ પંથના અનુયાયીઓનો સંબંધ કોઈ પણ જાતની કામળી સાથે હોય. આજે પણ એવા કામળીવાળાના અનેક પંથો આ દેશમાં બહુ જાણીતા છે. ગમે તેમ હો, પણ એટલું ખરું કે સ્વતંત્ર ચૈતન્યવાદની પ્રતિષ્ઠા પહેલાંની આ માન્યતા હોવી જોઈએ.

સ્વતંત્ર ચૈતન્યવાદ ભણી પ્રસ્થાન

પરંતુ આ માન્યતાની વિરુદ્ધ પુનર્જન્મ, પરલોક અને સ્વતંત્ર જીવવાદનો વિચાર બહુ જોર પકડતો જતો હતો. આનો પ્રારંભ કોણે, ક્યારે અને ક્યાં કર્યો તે તો અજ્ઞાત છે; પણ આ વાદના પુરસ્કર્તાઓનાં અનેક વર્તુલો હતાં અને તે પોતપોતાની રીતે આ વાદની વિચારણા કરતા હતા એટલું નક્કી.

કર્યું કર્મ વ્યર્થ જતું જ નથી અને જે કર્મ કરે તે જ તેનું ફળ ભોગવે છે— એ વિચારમાંથી જન્માન્તર અને પરલોકવાદ અસ્તિત્વમાં આવ્યો. આ વાદે ક્રમે ક્રમે પણ સરળપણે ભૂતચૈતન્યવાદને ફટકો માર્યો. એની પ્રતિષ્ઠા ઘટતી ચાલી. પણ પરલોકવાદીઓને એ તો વિચાર કરવો જ હતો કે દેહનાશ પછી જે સ્વતંત્ર જીવ જન્માન્તર ધારણ કરે છે યા પરલોકમાં જાય છે તેનું સ્વરૂપ શું? તે એક દેહ છોડી દેહાન્તર ધારણ કરવા કઈ રીતે જતો હશે? ઇત્યાદિ. આવા પ્રશ્નોનો વિચાર ચાલતો જ હતો. અને સાથે સાથે એ પણ વિચાર ચાલતો કે, વર્તમાન જીવનથી વધારે સુખી પારલૌકિક જીવન કેવી રીતે અને કયાં સાધનોથી પામી શકાય? આવા વિચારોએ એક તરફથી લોકોની જીવનદૃષ્ટિ બદલી અને બીજી તરફથી અનેક મતમતાન્તરો અસ્તિત્વમાં આવતા ગયા.

જે પરંપરા જે પ્રકારના આચારો કે સામાજિક વ્યવસ્થાને માનતી હશે, તે પરંપરાએ પણ તે જ આચારો અને તે જ વ્યવસ્થામાં પરલોકલક્ષી જીવનદૃષ્ટિ દાખલ કરી અને પરલોક-લક્ષી ધર્મોની પ્રતિષ્ઠા વિશેષ સ્થિર થતી ગઈ. જેઓ વર્તમાન જન્મમાંથી જન્માન્તર કેવી રીતે પમાય છે તેનો વિચાર કરતા, તેઓએ પણ પોત-પોતાની કલ્પનાઓ કરી જન્માન્તરગમનની વ્યવસ્થા સ્થિર કરી, અને સ્વતંત્ર જીવના સ્વરૂપ વિષે અનેક પ્રકારની વિચારણાઓ અસ્તિત્વમાં આવી અને સ્થિર બની.

આ વિચારણાનાં જુદા જુદા પરિણામો જુદી જુદી પરંપરાઓમાં સચવાઈ રહ્યાં છે ને ઉત્તરકાલીન દાર્શનિક સાહિત્યમાં એ ચર્ચા-પ્રતિચર્ચાનાં કેન્દ્ર પણ બન્યાં છે. પરંતુ દરેક ધાર્મિકે અને વિચારકે એટલું તો સ્વીકારી જ લીધું કે સ્વતંત્ર ચેતન જેવું કાંઈક તત્ત્વ છે અને તે કદી નાશ પામતું નથી. એ જ કૃતકર્મનું ફળ અનુભવે છે, અને સંકલ્પ પ્રમાણે ઉત્થાન પણ કરી શકે છે.

જીવસ્વરૂપ પરત્વે જૈન દૃષ્ટિ

સ્વતંત્ર જીવવાદોમાં પ્રથમ જૈન પરંપરાનું સ્થાન આવે છે, તે બે દૃષ્ટિએ: એક તો એ પરંપરાની જીવવિષયક કલ્પના એવી છે કે જે બીજી વિકસિત કલ્પનાઓ કરતાં પ્રાથમિક અને સર્વસાધારણને બુદ્ધિગ્રાહ્ય લાગે છે. બીજી એ કે ઈ. પૂ. આઠમા સૈકામાં થયેલ ભગવાન પાર્શ્વનાથની નિર્વાણસાધનાના આધાર લેખે એ જીવ-વાદની કલ્પના સુસ્થિર થયેલી હતી. જૈન પરંપરામાં જીવ યા આત્મવાદની જે માન્યતા પહેલાં હતી તેમાં અત્યાર સુધીમાં કશો મૌલિક ફેરફાર થયો જ નથી, જેવો કે બૌદ્ધ અને વૈદિક પરંપરાઓમાં મૌલિક ફેરફાર થયો છે. પહેલેથી આજ સુધીનાં જે જીવ-સ્વરૂપવિષયક મન્તવ્યો સચવાઈ રહ્યાં છે, તે એક જ પ્રકારનાં છે. તેનાં મુખ્ય મુદ્દા નીચે પ્રમાણે છે:

૧. જીવ છે અને તે સ્વાભાવિક ચેતનામય છે. તે સ્વતંત્ર છે અને તેથી તે અનાદિ-નિધન[1] છે.

૨. જીવો નાના અને અનંત છે; દેહભેદે ભિન્ન છે.

૩. જીવમાં અનેક શક્તિઓ પૈકી મુખ્ય અને સર્વને સંવિદિત થઈ શકે એવી શક્તિઓ છે: જ્ઞાનશક્તિ, પુરુષાર્થ–વીર્યશક્તિ અને શ્રદ્ધાશક્તિ યા સંકલ્પશક્તિ, કે જે એનું અભિન્ન સ્વરૂપ છે.[2]

---

૧. नित्यावस्थितान्यरूपाणि । —तत्त्वार्थ. ५.३.

૨. नाणं च दंसणं चेव चरित्तं च तवो तहा ।
वीरियं उवओगो य एयं जीवस्स लक्खणं ॥ उत्तराध्ययन. २८.११.

૪. જીવ જે જે પ્રકારે વિચારે કે વર્તે છે તે તે જાતનાં તેમાં સંસ્કારો પડે છે અને એ સંસ્કારોને ઝીલતું તેની સાથે એક સૂક્ષ્મ પૌદ્‌ગલિક શરીર રચાય છે, જે દેહાન્તર ધારણ કરવા જતી વખતે તેની સાથે જ રહે છે.[1]

૫. જીવ સ્વતંત્રપણે ચેતન અને અમૂર્ત સ્વરૂપ હોવા છતાં તેણે સંચિત કરેલ મૂર્ત શરીરના યોગથી તે, તેવા શરીરનું અસ્તિત્વ રહે ત્યાં લગી, મૂર્ત જેવો બની જાય છે.[2]

૬. શરીરાનુસાર એનું પરિમાણ ઘટે યા વધે છે. પરિમાણની હાનિ-વૃદ્ધિ એ એના મૌલિક દ્રવ્યતત્ત્વમાં અસર નથી કરતી; એનું મૌલિક દ્રવ્ય યા કાઠું જે હોય તે જ રહે છે; માત્ર પરિમાણ નિમિત્તભેદે વધે અને ઘટે છે. આ એક પ્રકારનો પરિણામવાદ, અને તે પણ પરિણામિનિત્યવાદ થયો. બીજો એનો પ્રકાર એના ગુણો યા શક્તિઓના વિકાસની હાનિ-વૃદ્ધિ એ છે. મૌલિક શક્તિઓ યા સહજ ગુણો એના એ જ હોવા છતાં પુરુષાર્થને પરિણામે એમાં શુદ્ધિ-અશુદ્ધિની માત્રા વધે યા ઘટે છે. આ શક્તિની પરિણામિનિત્યતા થઈ.[3]

૭. સમગ્ર જીવરાશિમાં સહજ યોગ્યતા એકસરખી સ્વીકારાઈ છે. અને છતાં દરેકનો વિકાસ એકસરખી રીતે ન થતાં તે તેનાં પુરુષાર્થ અને અન્ય નિમિત્તોના બળાબળ ઉપર અવલંબિત છે.

૮. વિશ્વમાં એવું કોઈ સ્થાન નથી કે જ્યાં સૂક્ષ્મ યા સ્થૂલ શરીરી જીવોનું અસ્તિત્વ ન હોય.

જીવ પરત્વે જૈન દૃષ્ટિ સાથે સાંખ્ય-યોગની તુલના

ઉપર જે જૈન પરંપરાસંમત જીવતત્ત્વને લગતી માન્યતા આપી છે તેની

---

૧. विग्रहगतौ कर्मयोगः । ૨.૨૬ આદિ સૂત્રો, તત્ત્વાર્થસૂત્ર.

૨. જુઓ, 'ગણધરવાદ' ગા. ૧૬૩૮.

૩. જુઓ, तत्त्वार्थ. ૫.૧૫-૧૬ અને તેની વિવિધ ટીકાઓ.

આ રીતે ચિત્તનો સંકોચ-વિસ્તાર અને શરીરપરિમાણત્વ સાંખ્ય પરંપરામાં પણ મનાય છે:

घटप्रासादप्रदीपकल्पं संकोचविकासि चित्तं शरीरपरिमाणाकारमात्रमित्यपरे....

—योगभाष्य. ४.१.

औपशमिकक्षायिकौ भावौ मिश्रश्च जीवस्य स्वतत्त्वमौदयिकपारिणामिकौ च।

—तत्त्वार्थ. २.१.

मोहक्षयाज्ज्ञानदर्शनावरणान्तरायक्षयाच्च केवलम्। बन्धहेत्वभावनिर्जराभ्याम्। कृत्स्नकर्मक्षयो मोक्षः।

—तत्त्वार्थ. १०.१-३.

સાંખ્ય-યોગ પરંપરાસંમત પુરુષ, જીવ યા ચેતનતત્ત્વ સાથે સરખામણી ખાસ ધ્યાન ખેંચે છે. (૧) જૈન પરંપરા જીવમાત્રને સહજ અને અનાદિનિધન ચેતનારૂપ માને છે, તેમ સાંખ્ય-યોગ પણ પુરુષતત્ત્વને તેવું જ માને છે.[1] (૨) જૈન પરંપરા દેહભેદે જીવ ભિન્ન માની અનંત જીવોનું અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે, તેમ સાંખ્ય-યોગ પરંપરા પણ સ્વીકારે છે.[2] (૩) જૈન પરંપરા જીવતત્ત્વને દેહપરિમિત માની સંકોચ-વિસ્તારશીલ અને તેથી કરી દ્રવ્યદૃષ્ટિએ પરિણામિનિત્ય માને છે, તો સાંખ્ય-યોગ પરંપરા ચેતનતત્ત્વને કૂટસ્થનિત્ય અને વ્યાપક સ્વીકારે છે; એટલે ચેતનમાં કોઈ સંકોચ વિસ્તાર કે દ્રવ્યદૃષ્ટિએ પરિણામિત્વ સ્વીકારતી જ નથી. (૪) જૈન પરંપરા જીવતત્ત્વમાં કર્તૃત્વ-ભોક્તૃત્વ વાસ્તવિક માને છે અને તેથી તે તેમાં શુદ્ધિ-અશુદ્ધિ રૂપે ગુણોની હાનિવૃદ્ધિ યા પરિણામ સ્વીકારે છે; ત્યારે સાંખ્ય-યોગ પરંપરા એવું કાંઈ માનતી જ નથી. તે ચેતનમાં કર્તૃત્વ-ભોક્તૃત્વ માનતી ન હોઈ તેમજ ગુણગુણિ-ભાવ યા ધર્મ-ધર્મિભાવ સ્વીકારતી ન હોઈ કોઈ પણ જાતના ગુણ યા ધર્મનો સંભવ અને પરિણામ સ્વીકારતી નથી.[3] (૫) જૈન પરંપરા શુભાશુભ વિચાર યા અધ્યવસાયને પરિણામે પડતા સંસ્કારોને ઝીલે એવું જીવતત્ત્વ સ્વીકારી તેને લીધે તેની આસપાસ રચાતું એક પૌદ્ગલિક સૂક્ષ્મ શરીર સ્વીકારે છે. તે જ એક જન્મથી જન્માન્તરની ગતિમાં જીવતત્ત્વનું વાહક—માધ્યમ બને છે. સાંખ્ય-યોગ પરંપરામાં ચેતન પોતે સર્વથા અપરિણામી, અલિપ્ત અને કર્તૃત્વ-ભોક્તૃત્વ રહિત તેમજ વ્યાપક હોવા છતાં તેનો પુનર્જન્મ ઘટાવવા માટે પ્રતિ પુરુષ એકએક સૂક્ષ્મ શરીર કલ્પાયેલું છે. તે સૂક્ષ્મ શરીર પોતે જ જૈનસંમત જીવની જેમ કર્તા-ભોક્તા છે; જ્ઞાન-અજ્ઞાન, ધર્મ-અધર્મ આદિ ગુણોનો આશ્રય અને તેની હાનિ-વૃદ્ધિરૂપ પરિણામવાળું છે; એટલું જ નહિ પણ તે, જૈન જીવતત્ત્વની પેઠે દેહપરિમાણ અને સંકોચ-વિસ્તારશીલ પણ છે. સંક્ષેપમાં એમ કહી શકાય કે સહજ ચેતનાશક્તિ સિવાયના જેટલા ધર્મો, ગુણો યા પરિણામો જૈનસંમત જીવતત્ત્વમાં મનાય છે, તે બધા જ સાંખ્ય-યોગ-સંમત બુદ્ધિતત્ત્વ યા લિંગશરીરમાં મનાય છે.[4] (૬) જૈન પરંપરા પ્રમાણે જીવ-તત્ત્વ સહજ રીતે અમૂર્ત હોવા છતાં મૂર્ત કાર્મણ શરીરના તાદાત્મ્યયોગથી વાસ્તવિક રીતે મૂર્ત જેવું બની જાય છે; ત્યારે સાંખ્ય યોગસંમત ચેતનતત્ત્વ એટલું બધું એકાંત દૃષ્ટિએ અમૂર્ત મનાય છે કે તેના સતત સન્નિધાનમાં રહેનાર અચેતન યા મૂર્ત સૂક્ષ્મ શરીરની મૂર્તતાની તેના ઉપર વાસ્તવિક કોઈ છાપ પડતી નથી, પણ એ

---

૧. સાખ્યકારિકા. ૧૦-૧૧,૧૭.

૨. સાંખ્યકારિકા. ૧૮.

૩. સાંખ્યકારિકા. ૧૯,૨૦.

૪. સાંખ્યકારિકા. ૪૦; ગણધરવાદની પ્રસ્તાવના પૃ. ૧૨૨.

સ્વચ્છ બુદ્ધિતત્ત્વમાં પુરુષની અને પુરુષમાં બુદ્ધિગત ધર્મોની જે છાપ સન્નિધાનને કારણે મનાય છે તે માત્ર આરોપિત, અવાસ્તવિક અને તેથી કરી વ્યવહાર પૂરતી છે —જેમ આકાશમાં ચિત્રની કોઈ વાસ્તવિક છાપ નથી ઊઠતી અને છતાં તેમાં તે ભાસે છે તેમ.[૧] (૭) જૈન પરંપરા અનેક ગુણ યા શક્તિ પૈકી જે જ્ઞાન, વીર્ય અને શ્રદ્ધા જેવી શક્તિઓને જીવમાં સહજ અને અનુભવસિદ્ધ માને છે, તેમ સાંખ્ય-યોગ પરંપરા ચેતનમાં ન માનતા એ શક્તિઓને સૂક્ષ્મ શરીરરૂપ બુદ્ધિતત્ત્વમાં માને છે.[૨] (૮) જૈન પરંપરામાં જેમ જીવમાત્રની સહજ યોગ્યતા સમાન છતાં તેના પુરુષાર્થ અને નિમિત્તના બળાબળ પ્રમાણે વિકાસ મનાય છે, તેમ સાંખ્ય-યોગ પરંપરામાં સૂક્ષ્મ યા બુદ્ધિતત્ત્વને લઈને એ બધું ઘટાવવામાં આવે છે. અર્થાત્ બધાં જ બુદ્ધિતત્ત્વો સહજ રીતે સમાન યોગ્યતાવાળાં છે, પણ તેનો વિકાસ તો પુરુષાર્થ અને અન્ય નિમિત્તોના બળાબળ ઉપર અવલંબે છે.

જીવ પરત્વે જૈન અને સાંખ્ય-યોગ સાથે ન્યાય-વૈશેષિક દૃષ્ટિની તુલના

ન્યાયવૈશેષિક પરંપરા સ્વતંત્ર જીવવાદી તો છે, પણ તે જૈન અને સાંખ્ય-યોગ પરંપરાસંમત જીવસ્વરૂપથી અનેક બાબતોમાં ભિન્ન સ્વરૂપ કલ્પે છે. તેથી અત્રે ઉક્ત બે પરંપરાનાં મન્તવ્યો સાથે એની સરખામણી કરવી જેમ આવશ્યક છે તેમ રોચક પણ છે. ન્યાયવૈશેષિક પરંપરા જૈન અને સાંખ્ય-યોગ પરંપરાની પેઠે દેહભેદે ભિન્ન[૩] એવા અનન્ત તેમજ અનાદિનિધન જીવદ્રવ્યો તો સ્વીકારે છે પણ તે જૈન પરંપરાની પેઠે તેને મધ્યમપરિમાણ ન માનતા સાંખ્ય-યોગ પરંપરાની જેમ સર્વ-વ્યાપી[૪] માને છે. તે મધ્યમપરિમાણ યા સંકોચ-વિસ્તારશીલતા ન માનતી હોઈ દ્રવ્યદૃષ્ટિએ જીવતત્ત્વનું કૂટસ્થનિત્યત્વ[૫] સાંખ્ય-યોગ પરંપરાની જેમ જ સ્વીકારે છે. છતાં તે ગુણગુણિ યા ધર્મધર્મિભાવની બાબતમાં સાંખ્ય-યોગ પરંપરાથી જુદી પડી અમુક અંશે જૈન પરંપરા સાથે સામ્ય ધરાવે છે. સાંખ્ય-યોગ પરંપરા ચેતનાને નિરંશ અને કોઈ પણ જાતના ગુણ યા ધર્મના સંબંધ વિનાની માને છે, તો ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા જીવતત્ત્વને જૈન પરંપરાની પેઠે અનેક ગુણો યા ધર્મોનો આશ્રય

---

૧. સાંખ્યકારિકા. ૬૨.

૨. સાંખ્યકારિકા. ૪૦.

૩. व्यवस्थातो नाना। —वैशेषिकदर्शन. ३.२.२०.
शास्त्रसामर्थ्यात् च। —वैशेषिकदर्शन. ३.२.२१.

૪. विभवान्महानाकाशस्तथा चात्मा। —वैशेषिकदर्शन. ७.१.२२.

૫. अनाश्रितत्वनित्यत्वे चान्यत्रावयविद्रव्येभ्यः। —प्रशस्तपादभाष्य, द्रव्यसाधर्म्यप्रकरण.

માને છે.[1] આમ છતાં તે જૈન પરંપરાના મન્તવ્યથી પણ જુદી તો પડે જ છે. જૈન પરંપરા જીવતત્ત્વમાં સાહજિક અને સદાતન એવી ચેતના, આનંદ, વીર્ય આદિ અભિન્ન શક્તિઓ સ્વીકારી તેના પ્રતિક્ષણ નવનવાં પરિણામો યા પર્યાયો સ્વીકારે છે; જ્યારે ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા જીવતત્ત્વમાં એવી કોઈ ચેતના આદિ સહજ શક્તિઓ નથી સ્વીકારતી; અને છતાં તેમાં જ્ઞાન, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, ધર્માધર્મ આદિ ગુણો સ્વીકારે છે, જે માત્ર શરીરના સંબંધ સુધી જ અસ્તિત્વ ધરાવે છે, તેમજ ઉત્પન્ન અને વિનષ્ટ થતાં રહે છે. એક રીતે ન્યાય-વૈશેષિકે કલ્પેલા આ જ્ઞાન, સુખ આદિ જીવ-દ્રવ્યના નવ ગુણો એ જૈન પરંપરાસંમત સહજ શક્તિના પર્યાયસ્થાનીય છે. તેમ છતાં બન્નેની માન્યતામાં મૌલિક અન્તર એ છે કે જ્યારે શરીરયોગ ન હોય એવી વિદેહમુક્ત અવસ્થામાં પણ જૈન પરંપરા પ્રમાણે જીવતત્ત્વમાં સહજ ચેતના, આનંદ, વીર્ય આદિ શક્તિઓનાં વિશુદ્ધ પરિણામો યા પર્યાયોનું અવિરત ચક્ર ચાલ્યા કરે છે; ત્યારે ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરાની દૃષ્ટિએ જીવતત્ત્વમાં વિદેહમુક્તિ વખતે એવા કોઈ શુદ્ધ કે અશુદ્ધ, ક્ષણિક કે સ્થાયી જ્ઞાન આદિ ગુણોનો સંભવ જ હોતો નથી;[2] કેમ કે તે મૂળે જ જીવદ્રવ્યમાં સાહજિક ચેતના આદિ શક્તિઓ માનતી નથી. અહીં સાંખ્ય-યોગ પરંપરા સાથે ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા એક બાબતમાં મળી જાય છે, તો બીજી બાબતમાં જુદી પણ પડે છે. સાંખ્ય-યોગ પરંપરા તો ચેતનને માત્ર નિરંશ અને કૂટસ્થનિત્ય અને સ્વપ્રકાશ-ચેતનારૂપ માનતી હોઈ, જેમ સંસારદશામાં કોઈ પણ જાતના જ્ઞાનાદિ ગુણોના સંબંધ વિનાની માને છે તેમ, મુક્તિદશામાં પણ તેવી જ માને છે; જ્યારે ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા જીવતત્ત્વને સહજ ચેતનરૂપ તો નથી માનતી અને છતાંય સશરીર દશામાં જ્ઞાનાદિ ગુણવાળું માને છે, પરંતુ મુક્તિકાળમાં એવા કોઈ ગુણોનું અસ્તિત્વ રહેતું ન હોવાથી તે જીવદ્રવ્ય એક રીતે સાંખ્ય-પરંપરાસંમત ચેતન જેવું નિર્ગુણ બની જાય છે. એટલે કે મુક્તિદશામાં તે સર્વથા ઉત્પાદ-વિનાશ-શીલગુણવિહીન હોઈ સાંખ્ય-યોગ પરંપરાની જેમ નિર્ગુણ દ્રવ્ય બની જાય છે. આ રીતે ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા પ્રમાણે મુક્ત જીવ આકાશકલ્પ બની રહે છે; ભેદ એટલો કે આકાશ એ અમૂર્ત છતાં ભૌતિક કલ્પાયું છે, ત્યારે જીવદ્રવ્ય અમૂર્ત અને અભૌતિક છે, એટલું જ. સહજ ચેતના તેમજ જ્ઞાન આદિ ગુણો કે પર્યાયોના અભાવની દૃષ્ટિએ મુક્ત જીવતત્ત્વમાં અને આકાશતત્ત્વમાં કશો જ ફેર નથી. આકાશ એક દ્રવ્ય છે તો મુક્ત જીવો અનંત છે. એ સંખ્યાકૃત ફેર ધ્યાનમાં આવે છે.

---

૧. જુઓ, વૈશેષિકદર્શન ૩.૨.૪; ૬-૩.૧; ૯.૨.૬. અને પ્રશસ્તપાદભાષ્યગત આત્મ-નિરૂપણ.

૨. જુઓ, ન્યાયભાષ્ય, ૧.૧.૨૨; ગણધરવાદ પ્રસ્તાવના. પૃ. ૧૦૫.

ન્યાય વૈશેષિક પરંપરા બીજી પણ કેટલીક બાબતોમાં જૈન અને સાંખ્ય યોગ પરંપરા સાથે વિલક્ષણ સામ્ય અને વૈષમ્ય ધરાવે છે જૈન પરંપરા જીવતત્ત્વમા સ્વાભાવિક કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ માને છે,[1] તેમ ન્યાય વૈશેષિક પરંપરા પણ માને છે પરંતુ જૈન પરંપરાસંમત કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ એ જીવની વિશુદ્ધ અને મુક્ત દશામા પણ રહે છે, જ્યારે ન્યાય વૈશેષિક પરંપરામા તેમ નથી. શરીર હોય અને જ્ઞાન, ઇચ્છા આદિ ગુણોનો ઉત્પાદ વિનાશ થતો રહે, ત્યા લગી તો એમાં કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ છે,[2] પણ મુક્તદશામા એવુ કોઈ કર્તૃત્વ ભોક્તૃત્વ શેષ રહેતું નથી. આ રીતે તે મુક્તિદશામા સાંખ્ય યોગની કલ્પના સાથે મળી જાય છે.

ન્યાય વૈશેષિકસંમત કર્તૃત્વ ભોક્તૃત્વ પણ જીવતત્ત્વમા જુદા પ્રકારનુ છે તે જીવતત્ત્વને કૂટસ્થનિત્ય માને છે, એટલે તેમા સીધી રીતે કોઈ કર્તૃત્વ કે ભોક્તૃત્વ ઘટાવી ન શકાય, તેથી તે તેવુ કર્તૃત્વ ભોક્તૃત્વ ગુણોના ઉત્પાદ વિનાશને લઈ ઘટાવે છે તે કહે છે કે જ્યારે જ્ઞાન, ઇચ્છા, પ્રયત્ન આદિ ગુણો હોય છે ત્યારે જીવ કર્તા અને ભોક્તા છે, પણ એ ગુણોનો સર્વથા અભાવ થાય ત્યારે, મુક્તિદશામા કોઈ સાક્ષાત્ કર્તૃત્વ ભોક્તૃત્વ નથી રહેતું—ભલે એનો વ્યવહાર ભૂતપૂર્વ નયથી કરવામાં આવે આ રીતે ન્યાય વૈશેષિક પરંપરા, જૈન પરંપરાની પેઠે, જીવમા કર્તૃત્વ ભોક્તૃત્વ માનવા છતા જીવતત્ત્વને કૂટસ્થનિત્ય ઘટાવી શકે છે, કારણ કે એને મતે ગુણો એ જીવતત્ત્વરૂપ આધારથી સર્વથા ભિન્ન છે એટલે ગુણોનો ઉત્પાદ વિનાશ થતો હોય ત્યારે પણ ગુણગુણીની ભેદદૃષ્ટિને લીધે તે સ્વસંમત કૂટસ્થનિત્યતા ઘટાવી લે છે. કૂટસ્થનિત્યતા ઘટાવવા માટે સાંખ્ય યોગ પરંપરાએ ચેતનમા કોઈ પણ જાતના ગુણોનુ અસ્તિત્વ જ ન સ્વીકાર્યું અને જ્યા અન્ય દ્રવ્યના સંબંધથી પરિવર્તન યા અવસ્થાન્તરનો પ્રશ્ન આવ્યો, ત્યા તેણે એને માત્ર ઉપચરિત યા કાલ્પનિક માની લીધું; તો ન્યાય વૈશેષિક પરંપરાએ સ્વસંમત કૂટસ્થનિત્યત્વ બીજી રીતે જ ઘટાવ્યુ. તેણે દ્રવ્યમા ગુણો તો સ્વીકાર્યા, એ ગુણો ઉત્પદિષ્ણુ અને વિનશ્વર પણ હોય, છતા તેને લીધે આધારદ્રવ્યમા કશુ જ વાસ્તવિક પરિવર્તન યા અવસ્થાન્તર તેણે નકાર્યું. તેની યુક્તિ એ છે કે આધારદ્રવ્ય કરતાં ગુણો સર્વથા ભિન્ન છે, એટલે એનો ઉત્પાદ વિનાશ એ કાંઈ આધારભૂત જીવદ્રવ્યનો નથી ઉત્પાદ વિનાશ કે નથી અવસ્થાન્તર. આમ સાંખ્ય યોગ અને ન્યાય વૈશેષિક બન્નેએ પોતપોતાની રીતે કૂટસ્થનિત્યત્વ ઘટાવ્યુ. પણ કૂટસ્થનિત્યત્વની માન્યતાનો મૂળ પ્રવાહ એ બન્નેમા આત્મદ્રવ્ય પરત્વે એકસરખો સચવાઈ રહ્યો છે.

---

૧. सन्मति. ३.५५.

૨ જુઓ, न्यायवार्तिक ३.१.६, ગણધરવાદ પ્રસ્તાવના પૃ ૯૬

જૈન પરંપરાની પેઠે ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા એ તો માને જ છે કે શુભ-અશુભ યા શુદ્ધ-અશુદ્ધ વિચાર યા વૃત્તિઓને લીધે જીવદ્રવ્યમાં સંસ્કારો પડે છે. પણ એ સંસ્કારોને ઝીલે એવું ભૌતિક સૂક્ષ્મ શરીર જૈન પરંપરા સ્વીકારે છે, તેવું ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા નથી સ્વીકારતી અને છતાંય એ પુનર્જન્મ માનતી હોઈ તેને કાંઈક તો કલ્પના કરવી જ પડે છે. તદનુસાર એણે માન્યું છે કે જીવો તો વ્યાપક હોઈ ગમનાગમન કરી શકતા નથી. પણ જીવદીઠ એક એક પરમાણુરૂપ મન છે, એ જ મન એક દેહ પડતાં જ્યાં દેહાન્તર થવાનો હોય ત્યાં ગતિ કરીને જાય છે; એ જ મનનું સ્થાનાન્તર; તે જ આત્માનો પુનર્જન્મ છે. જૈન પરંપરા પ્રમાણે તો જીવ પોતે જ પોતાના સૂક્ષ્મ ભૌતિક શરીર સાથે સ્થાનાન્તર કરે છે; ત્યારે ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા પ્રમાણે પુનર્જન્મનો અર્થ જીવનું સ્થાનાન્તર નહિ, પણ તેના મનનું સ્થાનાન્તર એટલો જ છે.

અહીં સાંખ્ય-યોગ પરંપરાની પુનર્જન્મ ઘટાવવાની રીત સરખાવવા જેવી છે. તે બુદ્ધિ યા સૂક્ષ્મ લિંગશરીર, જે ધર્મ-અધર્મ આદિ ગુણોનું આશ્રય છે અને જે મધ્યમ પરિમાણ હોઈ ગતિશીલ પણ છે, તેને મૃત્યુકાળમાં સ્થૂળ દેહ છોડી એક સ્થાનથી સ્થાનાન્તરમાં જતું કલ્પે છે;[1] તો ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા પ્રકૃતિજન્ય એવું સૂક્ષ્મ શરીર ન માનતાં નિત્યપરમાણુરૂપ મનને જ ગતિશીલ માની પુનર્જન્મની વ્યવસ્થા કરે છે. જૈન પરંપરા પ્રમાણે જીવ પોતે જ સૂક્ષ્મ શરીર સહ વાસ્તવિક રીતે ગતિ-આગતિ કરતો મનાય છે; તો સાંખ્ય-યોગ અને ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા પ્રમાણે જીવમાં એવી કોઈ ગતિ-આગતિને સ્થાન જ નથી. એનો પુનર્જન્મ એટલે એની ઉપાધિનું ગમનાગમન.

ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા જૈન પરંપરાની જેમ જીવમાં જ્ઞાન, શ્રદ્ધા અને વીર્ય અર્થાત્ પ્રયત્ન યા પુરુષાર્થની શુદ્ધિ-અશુદ્ધિના વિકાસના પ્રમાણમાં તેની ઉત્ક્રાન્તિ તેમજ અપક્રાન્તિ સ્વાભાવિક માને છે, નહિ કે સાંખ્ય-યોગ પરંપરાની પેઠે ઉપાધિભૂત સૂક્ષ્મ લિંગશરીરના સંબંધથી આરોપિત યા કાલ્પનિક.

---

૧. જૈન પરંપરાએ પૌદ્ગલિક કાર્મણશરીર માન્યું તે તો દ્રવ્યકર્મ છે. ભાવકર્મ તેને મતે જીવગત સંસ્કારો છે. નૈયાયિકોએ કાર્મણશરીરના સ્થાનમાં મનને કલ્પ્યું. તે એક દ્રવ્ય છે. પરંતુ તેમણેય ભાવકર્મસ્થાનીય અવ્યક્તને કર્મપ્રકૃતિ તરીકે સ્વીકારેલ છે—

द्वे शरीरस्य प्रकृती व्यक्ता च अव्यक्ता च, तत्र अव्यक्तायाः कर्मसमाख्यातायाः प्रकृतेरुपभोगात् प्रक्षयः। प्रक्षीणे च कर्मणि विद्यमानानि भूतानि न शरीरमुत्पादयन्ति इति उपपन्नोऽपवर्गः। —न्यायवार्तिक. ३.२.६८.

ગણધરવાદ, પ્રસ્તાવના. પૃ. ૧૨૧.

સાંખ્યકારિકાની 'યુક્તિદીપિકા' (કા. ૩૯)માં લિંગશરીર વિષે અનેક મતો આપવામાં આવ્યા છે. તેમાં પંચાધિકરણ, પતંજલિ અને વિન્ધ્યવાસીના ત્રણ જુદા જુદા મતો છે.

જીવ વિશે બૌદ્ધ દૃષ્ટિએ

સ્વતંત્ર જીવતત્ત્વની વિચારસરણી ધરાવનારાઓમાં હવે બૌદ્ધ વિચારસરણી છેલ્લે આવે છે. સામાન્ય રીતે દરેક બૌદ્ધેતર પરંપરા બૌદ્ધ પરંપરાને નિરાત્મવાદી કહેતી આવી છે. એટલે જ્યારે અહીં એને સ્વતંત્ર જીવવાદમાં સ્થાન આપી ચર્ચા કરવી હોય ત્યારે પહેલું એ વિચારવું પ્રાપ્ત થાય છે કે પ્રતિપક્ષીઓ એને નિરાત્મવાદી કઈ દૃષ્ટિએ કહેતા આવ્યા છે, અને તે કયા અર્થમાં સ્વતંત્રજીવવાદી છે?

તથાગત બુદ્ધના પહેલાં અને તેમના સમય દરમિયાન અહીંના તત્ત્વચિંતકોમાં આત્મા, ચેતન યા જીવના સ્વરૂપ પરત્વે પ્રધાનપણે બે વિચારધારાઓ ચાલતી. એક એમ માનતી કે આત્મતત્ત્વ યા એની શક્તિ ઉપર કોઈ પણ જાતની કાળતત્ત્વની અસર થતી નથી. તે પૂર્ણ અર્થમાં કાલપટમાં અસ્તિત્વ ધરાવવા છતાં એના પ્રભાવથી અલિપ્ત રહે છે, જ્યારે બીજી વિચારધારા એવી હતી કે આત્મતત્ત્વ અને એની શક્તિઓ પૂર્ણ અર્થમાં તદવસ્થ રહેવા છતાં તે કાળતત્ત્વના પ્રભાવથી સર્વથા અલિપ્ત રહી શકતી નથી. પહેલી વિચારધારા પ્રમાણે અસ્તિત્વ યા સત્ત્વનો અર્થ એ છે કે જે સર્વથા ત્રણે કાળમાં અબાધિત યા અપરિવર્તિષ્ણુ રહે. બીજી વિચારધારા પ્રમાણે

પતંજલિની વિશેષતા એ છે કે તે પ્રત્યેક જન્મમાં નવું નવું સૂક્ષ્મ શરીર કલ્પે છે, જ્યારે વિન્ધ્યવાસી એવું અન્તરાભવર્તી શરીર માનવાની જ ના પાડે છે. આવો જ અન્ય મત મહાભારત (૩ ૧૯૩ ૭૭)માં નોંધાયેલો છે. તે ઉપરાંત સંસ્કૃત 'પ્રપંચસારતંત્ર'માં પણ જન્માન્તરગામી સૂક્ષ્મ શરીર વિશેના બીજા પણ મતો છે. એ મતોને ટીકાકાર પદ્મપાદે જુદા જુદા આચાર્યોના નામથી ઓળખાવ્યા છે, જેમ કે—પંચાધિકરણ, વાર્ષગણ્ય, આત્રેય, વિન્ધ્યવાસી, પતંજલિ અને ધન્વન્તરિ. તેમાં શંકરાચાર્યે એક મત એ પણ નોંધ્યો છે કે પિતાનો જીવ જ પુત્રમાં સંક્રાન્ત થાય છે. આ વિચાર ઐતરેય ઉપનિષદ અ ૨ ૧ ૩માં છે. આ યુક્તિદીપિકાગત અને પ્રપંચસારગત બધા મતોનું વિવરણ પુલિનબિહારીએ Origin and Development of the Samkhya System of Thought' નામના પુસ્તક (પૃ ૨૮૮ ૨૯૮)માં બહુ વિસ્તાર અને સ્પષ્ટતાથી કર્યું છે. તેમાં તેમણે ચરક, સુશ્રુત, ભાસ્યપસંહિતા, અષ્ટાંગહૃદય જેવા આયુર્વેદિક ગ્રંથોનો પણ ઉપયોગ કર્યો છે. છેવટે ઈશ્વરકૃષ્ણ પોતે સૂક્ષ્મ શરીર વિશે જે મત ધરાવે છે તેમાં ૪૦ને અનુસરી સ્પષ્ટ કર્યું છે.

વળી મૃત્યુ થતાં જ સૂક્ષ્મ શરીર નવો જન્મ ધારણ કરવા કઈ રીતે પ્રવર્તે છે, એની પણ ચર્ચા મળે છે. કોઈ કહે છે કે જેમ જળચર આગળના પગ મજબૂત પકડ્યા પછી જ તે પહેલાના પાછલા છોડે છે, તેમ નવા જન્મસ્થાનને પ્રાપ્ત કરાવે ત્યારે જ સૂક્ષ્મ શરીર પૂર્વ સ્થાન છોડે છે, બે વચ્ચે કાંઈ સમય જતો નથી. વળી કોઈ કહે છે, કે એક દીવામાંથી બીજો દીવો પ્રગટે તેમ, પૂર્વજન્મ પછી નવો જન્મ થાય છે. આ બાબત જૈન પરંપરાની કર્મસૂત્રની ગતિ સરખાવવા જેવી છે. તે ઋજુ અને વિગ્રહ એમ બે ગતિ સ્વીકારે છે અને ઋજુગતિ વખતે વચ્ચે કાંઈ અંતર રહેતું નથી.

{પુનર્જન્મ અને તેને લગતી વિગતો વિશે શ્રી અરવિંદનું Rebirth ખાસ જોવા જેવું છે.}

અસ્તિત્વનો અર્થ એ છે કે સત્ તત્ત્વ પરિવર્તિષ્ણુ હોય છે, છતા તેનુ વ્યક્તિત્વ એક અને અખંડ જ રહે છે. આ બન્ને વિચારધારાઓ શાશ્વતવાદી છે શશ્વત્‌નો અર્થ છે નિરન્તર. જે, પરિવર્તન પામ્યા વિના કે પરિવર્તન પામવા છતા, ત્રણે કાળમા સ્થાયી અને શશ્વત્ રહે તે શાશ્વત આ બન્ને વિચારધારાઓ પોતપોતાની દૃષ્ટિએ ચેતનતત્ત્વને પણ શાશ્વત માનતી, એટલે કે પોતપોતાની દૃષ્ટિએ તે ચેતન યા આત્મતત્ત્વને એક અખંડ દ્રવ્ય માનતી આ માન્યતાની સામે બુદ્ધનો વિચાર અસ્તિત્વમા આવ્યો. તેણે કહ્યુ કે કોઈ તત્ત્વ યા સત્ત્વ એવુ નથી કે જે કાળપ્રવાહમા અખંડ યા અબાધિત રહી શકે. પ્રત્યેક તત્ત્વ યા અસ્તિત્વ એના સ્વભાવથી જ કાળના આનન્તર્ય નિયમ યા ક્રમનિયમને વશવર્તી છે તેથી એવા બે ક્ષણો પણ નહિ હોઈ શકે કે જેમા કોઈ એક સત્ તદવસ્થ રહે આ રીતે બુદ્ધે એક પ્રકારે વસ્તુના મૌલિક સ્વરૂપ યા સત્ત્વને જ કાળસ્વરૂપ માની લીધુ એટલે તેમણે શાશ્વતદ્રવ્યવાદના સ્થાનમા ક્ષણિકભાવ યા ગુણસંઘાતવાદ સ્થાપ્યો આ સ્થાપનામા તેમણે અચેતનતત્ત્વ સાથે ચેતન યા આત્મતત્ત્વને પણ મૂકયુ આથી કરી જેઓ શાશ્વત આત્મવાદની માન્યતાથી પૂર્ણપણે રંગાયેલા હતા તેમને સહજ રીતે જ એમ લાગ્યુ કે બુદ્ધે તો આત્મતત્ત્વનો ઇન્કાર જ કર્યો એમની એ માન્યતાએ બુદ્ધને નિરાત્મવાદી કહેવા પ્રેર્યા, અને બુદ્ધ નિરાત્મવાદી તરીકે સામાન્ય લોકોમા જાણીતા પણ થયા

પરંતુ બુદ્ધની દૃષ્ટિ સાધારણ ન હતી તેમને જેમ શાશ્વતવાદમા કોઈ પ્રબળ યુક્તિ યા સમર્થ આધાર ન જણાયો તેમ તેમને ચેતન યા ચૈતન્યતત્ત્વના સર્વથા નિષેધમા પણ કોઈ સમર્થ યુક્તિ ન જણાઈ બુદ્ધ પોતે પુનર્જન્મવાદી હોઈ કર્મવાદ, પુરુષાર્થવાદ અને આધ્યાત્મિક ઉત્ક્રાન્તિવાદના માત્ર સમર્થક જ નહિ પણ એના સ્વાનુભવી હતા તેથી તેમણે લોકાયતના ભૂતચૈતન્ય જેવા ઉચ્છેદવાદને પણ ન આવકાર્યો, ન સત્કાર્યો તેમણે પોતાના મધ્યમમાર્ગમા જીવ, આત્મા યા ચેતનતત્ત્વને સ્વતંત્ર તત્ત્વરૂપે સ્થાન આપ્યુ, પણ તે પોતાની રીતે આ વસ્તુને સહાનુભૂતિથી નહિ જોનાર ને નહિ જાણનાર પ્રતિપક્ષીઓ તેમના વાદને નિરાત્મક વાદ કહે એ સ્વાભાવિક છે પણ ખરી રીતે તે વાદ નિરાત્મ નથી [1]

આત્મતત્ત્વને પૂર્ણપણે સ્વતન્ત્ર રૂપે સ્વીકારનાર વિચારસરણીઓમા એના સ્વરૂપપરત્વે પરસ્પર પ્રબળ મતભેદો ચાલ્યા આવે છે એટલે કોઈ એકણીજાને પોતાથી વિરુદ્ધ મત ધરાવાને કારણે નિરાત્મવાદી નથી કહેતુ જેમ કે જૈન દર્શનને સાંખ્ય યોગ યા ન્યાયવૈશેષિક આદિ નિરાત્મવાદી નથી કહેતા, તો જૈન દર્શન

---

૧ બુદ્ધના અનાત્મવાદ વિષે જુઓ, ન્યાયાવતારવાર્તિકવૃત્તિ, પ્રસ્તાવના પૃ ૬,૧૫,૧૮ ૧૯,૨૧, ગણધરવાદ. પૃ ૮૨, તથા The Tibetan Book of the Dead p 225.

પણ તેમને નિરાત્મવાદી નથી લેખતું. એટલે ચેતનના સ્વરૂપ પરત્વે અતિ ઉગ્ર મતભેદ ધરાવનાર બૌદ્ધ વિચારસરણીને કોઈ વિચારક તો નિરાત્મવાદી કહી જ ન શકે —ભલે એ બીજાથી તદ્દન જુદી રીતે અને જુદી પરિભાષામા આત્મસ્વરૂપ નિરૂપે. છેવટે સ્વતન્ત્ર આત્મતત્ત્વની માન્યતા શા માટે છે? એનો શો આધાર છે?–એનો ઉત્તર તો પુનર્જન્મવાદ અને તેના આનુષંગિક બીજા નૈતિક અને બન્ધ-મોક્ષ જેવા આધ્યાત્મિક વાદો છે જો બુદ્ધ એ બધા જ વાદોને સંપૂર્ણપણે સ્વીકારતા હોય તો એમના મન્તવ્યને કદી નિરાત્મવાદ કહી શકાય નહિ, ઊલટુ, એ તો એ વાદનુ પટુતમ બુદ્ધિ-કૌશલ લેખાવું જોઈએ કે તે પોતાના દૃષ્ટિપૂત ક્ષણિકવાદમા પણ પુનર્જન્મ આદિની યોગ્ય રીતે વ્યવસ્થા કરે છે.[1]

હવે આપણે જોઈએ કે સ્વતન્ત્ર જીવતત્ત્વની બાબતમા બૌદ્ધો કઈ રીતે વિચારતા આવ્યા છે? બુદ્ધનુ પોતાનુ જ દૃષ્ટિબિન્દુ વેધક થતુ તેથી તે કોઈ પણ સત્ યા દ્રવ્યની સ્થિરતા જોઈ ન શકતુ સ્થાપકના આ દૃષ્ટિબિન્દુએ તેના ઉત્તરવર્તી સમગ્ર અનુયાયીવર્ગો ઉપર પ્રબળ અસર કરી છે. તેથી જેમ જૈન, સાખ્ય યોગ યા ન્યાય વૈશેષિક જેવી પરંપરાઓમા આત્મસ્વરૂપ પરત્વે પોતપોતાની સળગ એક વાક્યતા રહી છે, તેમ બૌદ્ધ નિકાયમા નથી બન્યુ એના તત્ત્વનિરૂપણના ઇતિહાસમા આત્મસ્વરૂપ પરત્વે આપણે પાચ તબક્કા જોઈએ છીએ. (૧) પુદ્ગલનૈરાત્મ્યવાદ (૨) પુદ્ગલાસ્તિત્વવાદ, (૩) ત્રૈકાલિક ધર્મવાદ અને વાર્તમાનિક ધર્મવાદ, (૪) ધર્મનૈરાત્મ્ય યા નિ:સ્વભાવ યા શૂન્યવાદ અને (૫) વિજ્ઞપ્તિમાત્રતાવાદ.[2]

અહીં એ સમજી લેવુ ઘટે કે આ બધા વાદના પુરસ્કર્તાઓએ બુદ્ધનુ મુખ્ય દૃષ્ટિબિન્દુ અને ધ્યેય માન્ય રાખીને જ પોતપોતાના વિચારો વિકસાવ્યા છે એ ધ્યેય એટલે ચાર આર્યસત્યને આધારે આધ્યાત્મિક શુદ્ધિ અને ઉત્ક્રાન્તિની સ્થાપના.

પાલિ પિટકો એકસ્વરથી કહે છે કે જેને ઇતર ચિન્તકો આત્મા તરીકે વર્ણવે છે તે તત્ત્વ પરસ્પર અવિભાજ્ય એવા વેદના, સંજ્ઞા, સંસ્કાર અને વિજ્ઞાનના પ્રતિક્ષણ બદલાતા સંઘાતસ્વરૂપ છે,[3] જેને બૌદ્ધો 'નામ'પદથી પણ નિર્દેશે છે ઉપનિષદોમાં 'નામ રૂપ' યુગલ આવે છે અને એમ પણ છે કે કોઈ મૂળભૂત એક

---

૧. જુઓ, તત્ત્વસંગ્રહગત 'કર્મફલસંબંધપરીક્ષા'. કા ૪૭૬-૫૪૬.

૨ બૌદ્ધ તત્ત્વજ્ઞાનની ત્રણ ભૂમિકા માટે જુઓ, Buddhist Logic Vol I pp. 3-14, અને Central Philosophy of Buddhism p 26.

૩. જુઓ, વિસુદ્ધિમગ્ગ, ખન્ધનિદ્દેસ, ૧૪, તથા ગણધરવાદની પ્રસ્તાવના પૃ ૮૨-૮૭.

તત્ત્વ પોતાને નામ અને રૂપ સ્વરૂપે વ્યાકૃત કરે છે [1] બુદ્ધ એવુ કોઈ જુદુ મૂળ તત્ત્વ નથી માનતા કે જેમાથી નામરૂપનુ વ્યાકરણ થાય, પણ તે તો રૂપની પેઠે નામને જ સ્વતન્ત્ર તત્ત્વ માને છે અને એ તત્ત્વ પણ ઉપર સૂચિત સઘાતરૂપ હોઈ, સતતિબદ્ધ હોવાને કારણે, અનાદિનિધન છે પિટકની આ સ્થાપનામા આપણે એ જોઈ શકીએ છીએ કે વેદના, સજ્ઞા, સસ્કાર અને વિજ્ઞાનની સઘાતધારા અનવરત વહ્યા કરે છે તે ધારાની નથી કોઈ આદિ કે નથી કોઈ અન્ત આ વિજ્ઞાનકેન્દ્રિત ધારામા ચેતન યા પુદ્ગલદ્રવ્યના સ્થાયી વ્યક્તિત્વનુ કોઈ સ્થાન ન હોવાથી તે માન્યતા પુદ્ગલનૈરાત્મ્યવાદ તરીકે ઓળખાય છે

પરતુ બુદ્ધસઘની ચારેતરફ શાશ્વત આત્મવાદીઓના અનેક મડળો હતા જ્યારે તેમના તરફથી નિરાત્મવાદના આક્ષેપો શરૂ થયા હશે, અને કેટલાક શાશ્વતવાદી સસ્કાર ધરાવનાર બુદ્ધસઘમા દાખલ થયા હશે, ત્યારે તેમણે પોતાની રીતે પાછો પુદ્ગલવાદ સ્થાપ્યો કથાવત્થુ અને તત્ત્વસગ્રહ આદિમા આ વાદ એકદેશીય બૌદ્ધના પૂર્વપક્ષ તરીકે આવ્યો છે [2] એ સમ્મિતીય યા વાત્સીપુત્રીય પુદ્ગલવાદીઓએ કહ્યુ કે પુદ્ગલ યા જીવદ્રવ્ય ખરા અર્થમા છે, પણ જ્યારે પૂછવામા આવ્યુ કે શુ તેનુ અસ્તિત્વ 'રૂપ' જેવુ છે, ત્યારે તેમણે તેની ના પાડી આમ બૌદ્ધ સઘમા પુદ્ગલાસ્તિત્વવાદ આવ્યો ખરો, પણ બુદ્ધના મૂળ દૃષ્ટિબિન્દુ સાથે એ સગત થઈ શકયો નહિ અને છેવટે નામશેષ થઈ ગયો

પુદ્ગલનૈરાત્મ્યવાદ અનેક રીતે વિકસતો જતો હતો તેને મુખ્ય ચિન્તા તો એ હતી કે તે શાશ્વત આત્મવાદીઓ સામે કેમ ટકી શકે અને એ પણ ચિન્તા હતી કે બીજાના આક્ષેપોનો જવાબ આપવા ઉપરાત તેણે કઈ રીતે પુનર્જન્મ અને બધ મોક્ષ આદિની વ્યવસ્થા વિશેપ બુદ્ધિગ્રાહ્ય રીતે ગોઠવવી અથવા કરવી? આ ચિન્તામાથી સર્વાસ્તિવાદ અસ્તિત્વમા આવ્યો તેણે એ નામતત્ત્વને ચિત્તપદથી પણ વ્યવહાર્યું અને એ ચિત્તને યા વેદના, સજ્ઞા, સસ્કાર અને વિજ્ઞાનના સઘાતને અનેક સહજાત અને આગન્તુક, સાધારણ અને અસાધારણ અશોમા યા ધર્મોમા વિભક્ત કરી નિરૂપ્યુ.

---

૧ तद्धेद तर्ह्यव्याकृतमासीत्। तन्नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियत।

—बृहदारण्यकोपनिषद् १ ४ ७

૨ न पुनरत्र सयुज्यते ' (पृ २५४)

पौद्गलिकस्यापि अव्याकृतवस्तुवादिन पुद्गलोऽपि द्रव्यतोऽस्तीति। (पृ २५८)

नग्नाटपक्षे प्रक्षेप्तव्या । (पृ २५९)

—અભિધર્મદીપ અને તેની નોટો પૃ ૨૫૪થી

એમા બૌદ્ધસમત અનાત્મવાદની પ્રક્રિયાનું અનેક ગ્રથોને આધારે સકલન છે

જુઓ તત્ત્વસગ્રહ, કા ૩૩૬થી

આ જ સર્વાસ્તિવાદ છે આ વાદે ચિત્ત અને તેની વિવિધ અવસ્થાઓ યા ચૈતસિકોનુ સૂક્ષ્મ-અતિસૂક્ષ્મ નિરૂપણ કર્યું, પણ તેણે પોતાના મૌલિક ક્ષણિકવાદને વળગી રહેવા છતા અનાગત અને અતીત અધ્વાનો સ્વીકાર કરી પ્રત્યેક ક્ષણિક ચિત્ત અને ચૈતસિકની પોતાની રીતે ત્રૈકાલિકતા સ્થાપી.[1] આની સામે પાછો વિરોધ શરૂ થયો: બુદ્ધ માત્ર ક્ષણવાદી છે અને વર્તમાનવાદી છે તો ત્રૈકાલિકતા એ સાથે કેમ સગત થઈ શકે? ત્રૈકાલિકતા એ તો પાછલા દ્વારમાથી શાશ્વતવાદનો પ્રવેશ છે એ વિચારમાથી સૌત્રાન્તિકમત અસ્તિત્વમા આવ્યો. તેણે ધર્મોનુ એટલે ચિત્ત-ચૈતસિકોનુ વિકસિત ખોખુ સ્વીકારી લીધુ, પણ તે ધર્મોને ત્રૈકાલિક અસ્તિત્વથી સર્વથા મુક્ત કર્યા અને માત્ર વાર્તમાનિક સ્થાપ્યા.

આ રીતે પરસ્પર પક્ષ પ્રતિપક્ષની પ્રબળ ચર્ચાઓ, વાદગોષ્ઠીઓ ચાલતી કોઈ સતનુ સ્થાપન કરે તો બીજો તદ્દન વિરુદ્ધ અસત્ પક્ષ સ્થાપે, કોઈ સદસદુભય તો કોઈ અનુભય, એ જ રીતે નિત્ય, અનિત્ય, ઉભય, અનુભય, અને એક, અનેક, ઉભય, અનુભય આદિની અનેક ચતુષ્કોટીઓ ચાલતી. નાગાર્જુન જોવાને લાગ્યુ કે આ કોટીઓમા પડવુ એ તો બુદ્ધના મધ્યમમાર્ગ સાથે સગત નથી. એ વિચારે તેને ચતુષ્કોટીવિનિર્મુક્ત[2] તત્ત્વની દિશામા પ્રેર્યો અને તેમાથી તેણે શૂન્યવાદ સ્થાપ્યો.

---

૧ તત્ત્વસગ્રહ, ત્રૈકાલ્યપરીક્ષા, કા ૧૭૮૬થી, પૃ. ૫૦૩થી, અભિધર્મદીપ કા. ૨૯૯, પૃ ૨૫૦ ટિપ્પણ સહિત એમા બૌદ્ધ શાસનમા રહેલ ચાર વાદીઓનુ વર્ણન કરતા સર્વાસ્તિવાદનુ વર્ણન છે, જેઓ કાળતત્ત્વને સ્વીકારી બધુ ઘટાવે છે

૨ માધ્યમિકવૃત્તિ પૃ ૧૬, ૨૬, ૧૦૮, પૃ ૩૭૫ ના ૫ ૭, स्याद्वादमजरी का १७

तस्मान्न भावो नाभावो न लक्ष्य नापि लक्षणम्।
आकाश आकाशसमा धातव पञ्च ये परे ॥ ७॥
अस्तित्व ये तु पश्यन्ति नास्तित्व चाल्पबुद्धय ।
भावाना ते न पश्यन्ति द्रष्टव्योपशम शिवम् ॥ ८॥ —मध्यमककारिका. ५ ७ ८.

यथोक्तमार्यरत्नावल्याम्—
नास्तिको दुर्गति याति सुगति यात्यनास्तिक ।
यथाभूतपरिज्ञानान्मोक्षमद्वयनि श्रित ॥

आर्यसमाधिराजे चोक्त भगवता—
अस्तीति नास्तीति उभेऽपि अन्ता शुद्धी अशुद्धीति इमेऽपि अन्ता ।
तस्मादुभे अन्त विवर्जयित्वा मध्येऽपि स्थान न करोति पण्डित ॥
अस्तीति नास्तीति विवाद एष शुद्धी अशुद्धीति अय विवाद ।
विवादप्राप्त्या न दु ख प्रशाम्यते अविवादप्राप्त्या च दु ख निरुध्यते ॥

—माध्यमिकवृत्ति पृ १३५ १३६

શૂન્ય એટલે ધર્મનૈરાત્મ્ય યા નિ સ્વભાવતા કોઈ ધર્મી યા ધર્મમા, તેમજ આ કે તે પક્ષમા બધાવુ એ મધ્યમમાર્ગ નથી જે પારમાર્થિક તત્ત્વ છે તે ચતુષ્કોટિવિનિર્મુક્ત અને માત્ર પ્રજ્ઞાગમ્ય છે એટલે તેણે શૂન્યવાદ નિરૂપીને પણ બુદ્ધની મધ્યમપ્રતિપદા તેમજ પુનર્જન્મ યા આધ્યાત્મિક ઉત્ક્રાન્તિવાદની રક્ષા તો કરી જ

આ પછી છેવટે યોગાચાર આવે છે તેને એમ લાગ્યુ હોવુ જોઈએ કે શૂન્ય વાદ એ કોઈ તત્ત્વનુ ભાવ યા વિધિરૂપે નિરૂપણ નથી કરતો, એટલે બુદ્ધનુ વિજ્ઞાન કેન્દ્રિત 'નામ' તત્ત્વ પણ લોકોની દૃષ્ટિમા શૂન્યવત્ બની જાય છે કદાચ આવા કોઈ વિચારે જ યોગાચારવાદીઓને વિજ્ઞાનવાદ તરફ પ્રેર્યા એમણે નામ, ચિત્ત, ચેતના યા આત્મા, જે કહો તેને માત્ર વિજ્ઞપ્તિરૂપે સ્થાપ્યુ એમણે પહેલાના વાદો કરતા વિશેષ એ સ્થાપ્યુ કે પહેલાના બૌદ્ધ વાદીઓ વિજ્ઞાનબાહ્ય રૂપ—ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય ભૂત ભૌતિક તત્ત્વ—નુ વાસ્તવિક અસ્તિત્વ સ્વીકારીને વિચાર કરતા, ત્યારે પ્રાચીન અને નવીન બધા જ જ્ઞાનવાદીઓએ એવા બાહ્ય રૂપનુ પૃથક્ અસ્તિત્વ ન સ્વીકાર્યું, અને કહ્યુ કે જેને બૌદ્ધો અને ઇતર વાદીઓ 'રૂપ' કહે છે તે મૂર્ત તત્ત્વ માત્ર વિજ્ઞાનનુ એક સ્વરૂપ જ છે, પણ અવિદ્યા, વાસના યા સવૃતિને કારણે તે વિજ્ઞાનથી જુદુ હોય એમ ભાસે છે આ રીતે બૌદ્ધ પરપરા આત્મસ્વરૂપ પરત્વે અનેક તબક્કામાથી પસાર થતા થતા છેવટે યોગાચારસમત વિજ્ઞપ્તિમાત્રતાવાદમા પ્રતિષ્ઠા પામે છે અને ધર્મકીર્તિ, શાન્તરક્ષિત અને કમલશીલ જેવા એને બુદ્ધિગ્રાહ્ય બનાવવાનો સમર્થ પ્રયત્ન કરે છે.[1]

બૌદ્ધ પરપરાની કોઈ પણ શાખા કેમ ન હોય, તે દરેકને દેહભેદે સ્વસમત ચિત્તસતાન યા જીવનો વાસ્તવિક ભેદ ઇષ્ટ છે. વિજ્ઞાનાદ્વૈતવાદી જેવા, જેઓ વિજ્ઞાન બાહ્ય કશુ જ વાસ્તવિક નથી માનતા, તેઓ પણ વિજ્ઞાનસતતિઓનો પરસ્પર વાસ્તવિક ભેદ માની, દેહભેદે જીવભેદની માન્યતા, જે શ્રમણપરપરાનુ એક સામાન્ય લક્ષણ છે, તેનુ જ અનુસરણ કરે છે[2]

બૌદ્ધ પરપરા ચિત્ત, વિજ્ઞાનસતતિ યા જીવના પરિમાણ વિષે કોઈ ખાસ વિચાર રજૂ નથી કરતી, જેથી ચોક્કસપણે એમ કહી શકાય કે તે અણુવાદી છે કે દેહપરિમાણ વાદી છે છતા બૌદ્ધ ગ્રન્થોમા જ્યા ત્યા એમ કહેવામા આવ્યુ છે કે ચિત્ત યા વિજ્ઞાનનો આશ્રય હૃદયવત્થુ છે[3] તેથી સામાન્ય રીતે એમ કહી શકાય કે બૌદ્ધો પરિમાણની દૃષ્ટિએ ચિત્ત યા જીવતત્ત્વનો ખાસ વિચાર કરતા નહિ હોય તોય તેઓ હૃદયવત્થુ નિશ્રિત વિજ્ઞાનની સુખ દુ ખાદિ વેદનારૂપ અસર દેહવ્યાપી ઘટાવતા જ હશે

---

૧ પ્રમાણવાર્તિક ૨-૨૭ આદિ તત્ત્વસગ્રહની બહિરર્થપરીક્ષા પૃ ૫૫૦ ૫૮૨

૨ આ વસ્તુ સિદ્ધ કરવા જ ધર્મકીર્તિએ સન્તાનાન્તરસિદ્ધિ ગ્રન્થ લખ્યો છે

૩ વિસુદ્ધિમગ્ગ ૧૪.૬૦ ૧૭.૧૬૩ આદિ

જેમ જૈન, સાંખ્ય, યોગ આદિ પોતપોતાની રીતે જન્માન્તર ઘટાવવા એક સ્થાનથી સ્થાનાન્તરમાં સંચરે એવું સૂક્ષ્મ શરીર માને છે, તેમ બૌદ્ધો પણ પહેલેથી માનતા આવ્યા હોય એમ લાગે છે. દીઘનિકાયમાં 'ગન્ધર્વ' પદ આવે છે. તેનો અર્થ એમ કરવામાં આવ્યો છે કે કોઈ મૃત્યુ પામી અન્યત્ર જન્મ લેવાનો હોય ત્યારે, એ ગન્ધર્વ સાત દિવસ સુધી અનુકૂળ તકની પ્રતીક્ષા કરે છે. આ ગન્ધર્વની કલ્પનાને આધારે કથાવત્થુ જેવા ગ્રન્થોમાં અન્તરાભવ શરીરની ચર્ચા થઈ છે. આગળ જતાં વસુબન્ધુ જેવા વૈભાષિકો અને બીજાઓએ પણ અન્તરાભવ શરીર માની તેનું સમર્થન કર્યું છે.[1] માત્ર અપવાદ છે થેરવાદી બુદ્ધઘોષનો. એણે એવું કોઈ અન્તરાભવ શરીર માન્યા વિના જ પ્રતિસન્ધિની ઉપપત્તિ કેટલાંક દૃષ્ટાન્તો આપી કરી છે.[2]

જીવસ્વરૂપ વિષે ઔપનિષદ વિચારધારા

હવે જીવના સ્વરૂપ પરત્વે ઔપનિષદ વિચારધારા લઈ કહેવું પ્રાપ્ત છે. જુદાં જુદાં પ્રાચીન ઉપનિષદોમાં અને કેટલીક વાર એક જ ઉપનિષદના જુદા જુદા ભાગોમાં જીવ અને બ્રહ્મના સ્વરૂપ પરત્વે કલ્પનાભેદ તેમજ વિચારભેદ દેખાય છે. તેથી એમ કહી શકાય કે સમગ્ર ઉપનિષદોનો સૂર એક જ પ્રકારનો નથી. આને લીધે જ ઉપનિષદો ઉપર આધાર રાખતા ચિન્તકોમાં પહેલેથી જ જીવના સ્વરૂપ પરત્વે અનેક વિચાર-પ્રસ્થાનો ચાલતાં. એ પ્રસ્થાનોમાંથી પોતાને અભિપ્રેત એવા મન્તવ્યની સ્થાપના માટે બાદરાયણે બ્રહ્મસૂત્ર રચ્યું, અને તેમાં કેટલાક પૂર્વપ્રચલિત મતાન્તરોનો ઉલ્લેખ કર્યો. ઉપનિષદોની પેઠે બ્રહ્મસૂત્રની પણ બહુ પ્રતિષ્ઠા બંધાઈ. તેથી એના ઉપર અનેક વ્યાખ્યાઓ રચાવા લાગી. અને જે વિચારપ્રસ્થાનો પ્રથમથી અસ્તિત્વમાં હતાં, તે બ્રહ્મસૂત્રની વ્યાખ્યારૂપે પાછાં વિકસ્યાં. પરંતુ એ પ્રાચીન વ્યાખ્યાઓ આજે જેમની તેમ ઉપલબ્ધ નથી.

આચાર્ય શંકરે બ્રહ્મસૂત્ર આદિ ગ્રન્થો ઉપર ભાષ્યો લખ્યાં અને માયાવાદ સ્થાપ્યો કે તરત જ પાછી પ્રતિક્રિયા શરૂ થઈ. જે વિચારપ્રસ્થાનોને માયાવાદ માન્ય ન હતો, તેમણે કોઈ ને કોઈ પૂર્વવર્તી આચાર્યોના માર્ગનું અનુસરણ કરી બ્રહ્મસૂત્ર ઉપર માયાવાદ વિરુદ્ધ વ્યાખ્યાઓ કરી. આમાં ભાસ્કર, રામાનુજ, નિમ્બાર્ક આદિ આચાર્યો જાણીતા છે. એ આચાર્યોની વિચારણામાં પરસ્પર થોડોઘણો મતભેદ છે, કાંઈક પરિભાષા અને દૃષ્ટાન્તોના ઉપયોગમાં પણ ભેદ છે, છતાં એક બાબતમાં એ

---

૧. જુઓ, અભિધર્મદીપ પૃ. ૧૪૨ ટિપ્પણ સાથે; તથા The Tibetan Book of the Dead. by Y. W. Evans-Wentiz; Published by Oxford University Press.

૨. વિસુદ્ધિમગ્ગ ૧૭.૧૬૩.

બધા મળતા છે કે શંકર કહે છે તેવું જીવનું માત્ર માયિક અસ્તિત્વ નથી; પણ એ વાસ્તવિક છે, અને તે વાસ્તવિક અસ્તિત્વ ધરાવતા જીવો પણ દેહભેદે ભિન્ન અને નિત્ય છે. શંકર આદિ દરેક આચાર્ય પોતપોતાના મન્તવ્યના સમર્થનમાં ઉપનિષદોનો આધાર જ મુખ્યપણે લે છે, અને ઘણે સ્થળે એક જ પાઠને તેઓ જુદી જુદી રીતે ઘટાવે છે. આ રીતે ઔપનિષદ પ્રસ્થાનો અનેક છે, પણ એનું વર્ગીકરણ કરી કહેવું હોય તો એમ કહી શકાય કે એક શંકરનો પક્ષ, બીજો મધ્વનો પક્ષ અને ત્રીજા પક્ષમાં બાકી બધા.

શંકર બ્રહ્મ સિવાય બીજા કોઈ પણ તત્ત્વને પારમાર્થિક સત્ ન માનતા હોવાથી વ્યવહારમાં અનુભવાતા જીવભેદની ઉપપત્તિ માયા યા અવિદ્યા શક્તિથી કરે છે. એ શક્તિ પણ બ્રહ્મથી સ્વતંત્ર નથી. એટલે શંકરના મત પ્રમાણે જીવો અને તેમનો પરસ્પર ભેદ એ તાત્ત્વિક નથી.[1] આથી તદ્દન વિરુદ્ધ મધ્વનો મત છે. તે કહે છે કે જીવો કાલ્પનિક નહિ પણ વાસ્તવિક છે. તેમનો પરસ્પર ભેદ પણ વાસ્તવિક છે. અને એ બ્રહ્મથી પણ ભિન્ન છે. આ રીતે મધ્વમત વાસ્તવ અનન્ત-નિત્ય-જીવવાદમાં સ્થાન પામે.[2]

ભાસ્કર આદિ બધા આચાર્યોએ જીવને વાસ્તવિક માનેલ છે ખરો, પણ બ્રહ્મના એક પરિણામ, કાર્ય યા અંશ લેખે. આ પરિણામ, કાર્ય કે અંશો ભલે બ્રહ્મશક્તિજનિત હોય, પણ તે કોઈ રીતે માયિક નથી જ. આમ આ વિચાર-પ્રસ્થાનો ચાલે છે.

મહાભારતમાં સાંખ્યના મત તરીકે ત્રણ વિચારભેદો નોંધાયેલા મળે છે: એક ચોવીસતત્ત્વવાદી છે, બીજો સ્વતંત્ર અનંત પુરુષો માનનાર પચીસતત્ત્વવાદી છે; અને ત્રીજો પુરુષોથી ભિન્ન એવું એક બ્રહ્મતત્ત્વ માનનાર છવ્વીસતત્ત્વવાદી છે. એમ લાગે છે કે કદાચ મૂળમાં આ ત્રણ વિચારપ્રસ્થાનો હશે. તેને આધારે જુદા જુદા આચાર્યોએ પોતપોતાની માન્યતા વિકસાવી અને ઉપનિષદોનો આધાર પણ લીધો. આગળ જતાં શંકર જેવાએ પ્રકૃતિ યા પ્રધાનતત્ત્વના સ્વતંત્ર વ્યક્તિત્વ અને કર્તૃત્વને ગાળી નાખી તેને બ્રહ્મશક્તિ યા અવિદ્યા–માયાનું સ્થાન આપ્યું, ત્યારે તેની સાથે જ પચીસમા

---

૧. 'जीवो ब्रह्मैव नापरः'। —ब्रह्मसिद्धि. पृ. ९.
જુઓ, ડૉ. સી. ડી. શર્માનું बौद्धदर्शन ओर वेदान्त. पृ. २२४.

૨. तथा च परमा श्रुतिः—

जीवेश्वरभिदा चैव जडेश्वरभिदा तथा।
जीवभेदो मिथश्चैव जडजीवभिदा तथा॥
मिथश्च जडभेदो यः प्रपञ्चो भेदपञ्चकः। —सर्वदर्शनसंग्रह, पूर्णप्रज्ञदर्शन.

તત્ત્વરૂપે મનાયેલ સ્વતંત્ર અનંત જીવો યા પુરુષોનું સ્થાન પણ ન રહ્યું. અને બધું જ બ્રહ્મમાંથી ઘટાવવામાં આવ્યુ. બીજી બાજુ જેઓએ પ્રકૃતિ અને પુરુષોનું વ્યક્તિત્વ સાવ ગાળી ન નાખ્યું, પણ બ્રહ્મના એક પરિણામ, કાર્ય અને અંશરૂપે તેનું વ્યક્તિત્વ સાચવી રાખ્યું, તેમણે બ્રહ્મના પરિણામની, કાર્યની યા અંશની વાસ્તવિકતા સ્થાપીને જીવસ્વરૂપની પ્રતિષ્ઠા સ્થાપી. આ બધા એક રીતે વાસ્તવજીવવાદી છતાં બ્રહ્મ-પરિણામવાદી હોઈ પરતન્ત્રજીવવાદી કોટિમાં આવે. આને લગતી સવિસ્તર ચર્ચાનું આ સ્થાન નથી, છતાં એ વેદાન્તી મતોનું દિગ્દર્શન કર્યા વિના જીવને લગતો વિચાર પૂરો થઈ શકે નહિ, તેથી હવે આપણે એ પણ વિચારી લઈએ.

જીવ વિશેની વેદાંતવિચારધારા કેવલાદ્વૈત, સત્યોપાધિઅદ્વૈત, વિશિષ્ટાદ્વૈત, દ્વૈતાદ્વૈત, અવિભાગાદ્વૈત, શુદ્ધાદ્વૈત, અચિંત્યભેદાભેદ જેવી મુખ્યપણે અદ્વૈતલક્ષી પરંપરાઓમાં પ્રવર્તમાન છે અને દ્વૈતવાદ તરીકે પણ સમર્થન પામતી રહી છે.

કેવલાદ્વૈતવાદ શંકરનો છે. તે એકમાત્ર બ્રહ્મને પારમાર્થિક માની જગતની પેઠે જીવનો ભેદ પણ માયાબળે ઘટાવે છે. તેથી એ વાદ પ્રમાણે જીવ એ કોઈ સ્વતંત્ર અને નિત્ય તત્ત્વ નથી, પણ માયા, અવિદ્યા યા અન્તઃકરણના સંબંધથી થતો પારમાર્થિક બ્રહ્મનો આભાસમાત્ર છે, અને જ્યારે જીવનું બ્રહ્મ સાથે ઐક્ય અનુભવાય છે ત્યારે એ આભાસ પણ રહેવા નથી પામતો. કેવલાદ્વૈતવાદને માત્ર શુદ્ધ અને અખંડ ચિત્-તત્ત્વ જ ઇષ્ટ હોવાથી તેને જેમ શુદ્ધ બ્રહ્મ સાથે જીવતત્ત્વના સંબંધની ઉપપત્તિ કરવી પડે છે, તેમ જીવના પારસ્પરિક ભેદની પણ ઉપપત્તિ કરવી પડે છે. વળી એને પુનર્જન્મ ઘટાવવા દેહથી દેહાન્તરનો સંક્રમ પણ ઘટાવવો પડે છે. મૂળમાં એક જ તત્ત્વ પારમાર્થિક હોય અને અનેક જાતના ભેદો ઘટાવવા પ્રાપ્ત થાય, ત્યારે તેનો ઉપાય એકમાત્ર માયા યા અવિદ્યાનો આશ્રય લેવો એ જ છે. કેવલાદ્વૈતવાદે તેથી જ માયા યા અવિદ્યાનો આશ્રય લઈ બધો જ લૌકિક અને શાસ્ત્રીય ભેદપ્રધાન વ્યવહાર ઘટાવ્યો છે, પણ આ ઘટના કોઈ એક રીતે નથી થઈ. શંકરને અંતિમ સ્વરૂપે શું ઇષ્ટ હતું તે તેમના શબ્દમાં નિર્દિષ્ટ નથી. તેથી તેમના શિષ્યો અને વ્યાખ્યાકારોએ આ વિષયમાં અનેક કલ્પનાઓ કરી છે, જે ઘણી વાર પરસ્પરવિરુદ્ધ પણ દેખાય છે. આ સ્થળે આપણે શંકરના વ્યાખ્યાકારોએ કરેલી જુદી જુદી કલ્પનાઓના થોડાક નમૂના જોઈશું, જે ઉપરથી એમ કહી શકાય ખરું કે જીવના સ્વરૂપ આદિની બાબતમાં કેવલાદ્વૈતવાદમાં દેખાય છે તેટલા મતભેદો બીજી કોઈ વેદાંતવિચારધારામાં ઊભા નથી થયા. અહીં એ પણ જાણી લેવું ઘટે કે દરેક વ્યાખ્યાકારે પોતપોતાની માન્યતા યા કલ્પના સિદ્ધ કરવામાં મુખ્યપણે શ્રુતિઓનો જ આશ્રય લીધો છે.

ગગાધર સરસ્વતી નામના વિદ્વાને વેદાન્તસિદ્ધાન્તસૂક્તિમજરી નામનો કારિકાગ્રથ રચ્યો છે અપ્પયદીક્ષિતની એના ઉપર સિદ્ધાન્તલેશસગ્રહ નામની વ્યાખ્યા છે આ મૂળ અને વ્યાખ્યામા કેવલાદ્વૈતીના જીવવિષયક લગભગ બધા જ મતભેદો સગૃહીત છે અને એની ચર્ચા પણ છે એમાથી આપણે અત્રે મુખ્ય મુખ્ય લઈએ

૧ પ્રતિબિમ્બવાદ—પ્રકટાર્થકાર, સક્ષેપશારીરકકાર, વિદ્યારણ્યસ્વામી અને વિવરણકાર જેવા આચાર્યો પોતપોતાની રીતે જીવને બ્રહ્મના પ્રતિબિમ્બરૂપે વર્ણવે છે કોઈ એવુ પ્રતિબિમ્બ અવિદ્યાગત તો કોઈ અન્તઃકરણગત તો બીજો કોઈ અજ્ઞાનગત, એમ જુદી જુદી રીતે એ પ્રતિબિમ્બવાદનુ સમર્થન કરે છે (વેદાન્તસૂક્તિમજરી, પ્રથમ પરિચ્છેદ, કા ૨૮૪૦)

૨ અવચ્છેદવાદ—બીજા કોઈ આચાર્ય પ્રતિબિમ્બના સ્થાનમા 'અવચ્છેદ' પદ મૂકી કહે છે કે અન્તઃકરણ આદિ પ્રતિબિમ્બિત બ્રહ્મ એ જીવ નહિ પણ અન્તઃકરણાવચ્છિન્ન બ્રહ્મ એ જીવનુ સ્વરૂપ છે (વે સૂ મ કા ૪૧)

૩ બ્રહ્મજીવવાદ—આ વાદ કહે છે કે જીવ એ નથી બ્રહ્મનુ પ્રતિબિમ્બ કે નથી એનો અવચ્છેદ, પણ અવિકૃત બ્રહ્મ પોતે જ અવિદ્યાને લીધે જીવ છે અને વિદ્યાને લીધે બ્રહ્મ છે (વે સૂ મ કા ૪૨) આ રીતે જીવના સ્વરૂપની બાબતમા પ્રતિબિમ્બ, અવચ્છેદ અને બ્રહ્માભેદ એમ ત્રણ પક્ષો મુખ્યપણે પ્રચલિત છે

વળી કેવલાદ્વૈતવાદીઓમા જીવ એક છે કે અનેક એ પણ પ્રશ્ન ચર્ચાયો કોઈએ એક જ જીવ માની એક શરીરને સજીવ કહ્યુ અને અન્ય શરીરને નિર્જીવ કલ્પ્યા, તો બીજાએ એક જ જીવ છતા બીજા શરીરોને સજીવ પણ કલ્પ્યા અને વળી ત્રીજાએ જીવો જ અનેક માન્યા આ રીતે ચર્ચા વિસ્તરી (વે સૂ મ કા ૪૩૪૪) આ વિસ્તારને મધુસૂદન સરસ્વતીએ સિદ્ધાન્તબિન્દુમા અને સદાનન્દે વેદાન્તસારમા તદ્દન ટૂકાવ્યો છે

ભાસ્કર કહે છે કે બ્રહ્મ એની વિવિધ શક્તિઓ દ્વારા જગતની પેઠે જીવરૂપમા પણ પરિણમે છે જીવો એ બ્રહ્મના પરિણામ છે અને તે ક્રિયાત્મક સત્ય ઉપાધિથી જનિત હોઈ સત્ય છે બ્રહ્મ એક જ છતા તેના પરિણામો અનેક સભવે છે ભાસ્કર મતે એકત્વ અને અનેકત્વ વચ્ચે વિરોધ નથી એક જ સમુદ્ર તરગરૂપે અનેક દેખાય છે, તેમ જીવો એ બ્રહ્મના અશરૂપે પરિણામ છે અને અજ્ઞાન હોય ત્યા લગી તેનુ વાસ્તવિક અસ્તિત્વ છે અજ્ઞાન નિવૃત્ત થયે એ અણુપરિમાણ જીવો બ્રહ્માભેદ અનુભવે છે.

રામાનુજ વિશિષ્ટાદ્વૈતનું પ્રતિપાદન કરતાં જીવને જગતની પેઠે મૂળમાં બ્રહ્મના અવ્યક્ત શરીરરૂપે વર્ણવી તે અવ્યક્તને જ અનુક્રમે વ્યક્ત જીવ અને વ્યક્ત પ્રપંચરૂપે ઘટાવે છે. અવ્યક્ત ચિત્-શક્તિ વ્યક્ત-જીવરૂપ પામે અને પ્રવૃત્તિ કરે એ બધું પરબ્રહ્મ નારાયણને જ આભારી છે. સૂક્ષ્મ અને સ્થૂલ, અચિત્ કે ચિત્ એ બન્નેમાં પરબ્રહ્મ તો વ્યાપીને જ રહે છે.

નિમ્બાર્ક સ્વાભાવિક ભેદાભેદવાદી હોઈ દ્વૈતાદ્વૈતવાદી કહેવાય છે. તે પરબ્રહ્મને અભિન્ન સ્વરૂપ માનવા છતાં તેનો અનંત જીવરૂપે પરિણામ સ્વીકારે છે. એક જ વાયુ જેમ સ્થાનભેદે નાનારૂપે પરિણમે છે તેમ, બ્રહ્મ પણ અનેક જીવરૂપે પરિણમે છે. એ જીવો કોઈ કાલ્પનિક કે આરોપિત નથી.

વિજ્ઞાનભિક્ષુ કહે છે કે પ્રકૃતિની પેઠે પુરુષો—જીવો અનાદિ અને સ્વતંત્ર છતાં તે બ્રહ્મથી જુદા કદી રહી શકતા નથી. જીવો બધા જ બ્રહ્મમાં અવિભક્તરૂપે રહે છે અને તેની જ શક્તિથી સંચાલિત થાય છે. આ અવિભાગાદ્વૈત.

વલ્લભ કહે છે કે જીવ એ જગતની પેઠે બ્રહ્મનો વાસ્તવિક પરિણામ છે. એવા પરિણામો લીલાવશ ઊપજવા છતાં બ્રહ્મ પોતે અવિકૃત અને શુદ્ધ જ રહે છે. આ શુદ્ધાદ્વૈત.

ચૈતન્ય પણ કહે છે કે જીવ-શક્તિ વડે બ્રહ્મ અનંત જીવોરૂપે પ્રગટે છે. અને એ જીવોનો બ્રહ્મ સાથે ભેદાભેદ છે, પણ તે અચિંતનીય છે. આ અચિંત્યભેદાભેદ.

ભાસ્કરથી માંડી ચૈતન્ય સુધીના બધા વાદો પ્રમાણે જીવ એ અણુરૂપ છે અને જ્ઞાન તેમજ ભક્તિ આદિ દ્વારા અજ્ઞાનનો નાશ થાય ત્યારે તે મુક્ત થાય છે. મુક્તિ-દશામાં એક યા બીજી રીતે તે બ્રહ્મનું સાન્નિધ્ય અનુભવે છે. આ બધા જ અણુજીવ-વાદી આચાર્યો પુનર્જન્મની ઉપપત્તિ સૂક્ષ્મ શરીર દ્વારા ઘટાવે છે.

મધ્વ વેદાન્તી છતાં કોઈ પણ જાતના અદ્વૈત કે અભેદનો આશ્રય લેતો જ નથી. તે ઉપનિષદો અને અન્ય ગ્રન્થોને આધારે એમ સ્થાપે છે કે જીવો છે અણુ અને અનન્ત, પણ તે સ્વતંત્ર અને નિત્ય હોઈ નથી પરબ્રહ્મનો પરિણામ કે નથી કાર્ય કે નથી અંશ. જ્યારે અજ્ઞાનથી મુક્ત થાય ત્યારેય જીવો એ બ્રહ્મ યા વિષ્ણુનું સ્વામિત્વ અનુભવે છે.

વેદ અને વેદાન્તનો આધાર લીધા સિવાય જ સ્વતંત્રપણે વિચાર કરનારા શૈવોમાં એક પ્રત્યભિજ્ઞાદર્શન પણ છે. તે કહે છે કે પરબ્રહ્મ એ જ શિવ; એનાથી બીજું કંઈ ચડિયાતું ન હોઈ તે અનુત્તર પણ કહેવાય છે. આ અનુત્તર બ્રહ્મ જ પોતાની ઇચ્છાથી જગતની પેઠે અનંત જીવોને પણ પ્રગટાવે છે. એ જીવો તત્ત્વતઃ શિવથી અભિન્ન જ છે.

વ્યાખ્યાન ૫

ઈશ્વરતત્ત્વ

આપણે જીવતત્ત્વ વિષે કાંઈક વિચારી ગયા તત્ત્વજ્ઞાનમા અચેતન, ચેતન જીવ અને ઈશ્વર આદિ અનેક તત્ત્વોની ચર્ચા છે, પણ એક રીતે એ બધી ચર્ચાનુ મધ્યબિન્દુ ચેતન યા જીવતત્ત્વ છે દરેક તત્ત્વ સ્વસ્વરૂપમા અસ્તિ હોય તોય તેનુ જ્ઞાન, તેની વિચારણા, તેનો ઉપયોગ અને ઉપભોગ એ બધુ જીવને લીધે છે ખરી રીતે તત્ત્વમાત્રનુ મૂલ્યાંકન એ જીવની ચેતનાને આભારી છે ચેતના, જ્ઞાનશક્તિ અને જીવનવ્યાપાર એ જીવ યા આત્મતત્ત્વની ક્રમિક અથવા વિકસિત અવસ્થાઓ છે તેથી ચેતન એ માત્ર અચેતન વસ્તુઓનો વિચાર તેમજ ઉપયોગ અને ઉપભોગ કરીને સતુષ્ટ રહી નથી શકતુ તેનામા એવી ગૂઢ શક્તિ છે, જે તેને પોતાથી વધારે શ્રેષ્ઠ, વધારે શિવ એવા તત્ત્વ પ્રત્યે આકર્ષે છે. આ આકર્ષણમાથી જ ઈશ્વરતત્ત્વનો વિચાર અસ્તિત્વમા આવ્યો છે અને દાર્શનિકો, સૂક્ષ્મ ચિન્તકો તેમજ આધ્યાત્મિક સાધકોએ તેને વિકસાવ્યો પણ છે અને જીવનમા પચાવ્યો પણ છે

પ્રાસ્તાવિક

કુતૂહલ યા આશ્ચર્યમૂલક સૃષ્ટિના કારણની જિજ્ઞાસા, ભય અને ત્રાસમાથી ત્રાણ પામવાની તેમજ સ્થાયી સુખ મેળવવાની અભિલાષા, મહત્ આલમ્બન પ્રત્યે આકર્ષાવાની સહજ વૃત્તિ, અને તેને અવલબી આધ્યાત્મિક પ્રગતિ કરવાની ભાવના, મહત્ અને અગમ્યને સર્વાર્પણ કરવાની ઝખના અને તેની સાથે સામ્ય કે અભેદ સાધવાની વૃત્તિ—આ અને આના જેવા અનેક બળો ચેતન કે જીવમા ક્રમે ક્રમે યા એકસાથે ઉદયમાન થાય છે અને તેને લીધે ઈશ્વરની માન્યતા અનેક સ્વરૂપે અસ્તિત્વમા આવે છે માનવજાતિમા કોઈ એવો વર્ગ નથી કે જે એક યા બીજે રૂપે, એક યા બીજે નામે, પોતાથી શ્રેષ્ઠ એવા તત્ત્વનો સ્વીકાર કર્યા વિના આશ્વાસન મેળવી શકતો હોય અહીં તો ઈશ્વર વિષયક માન્યતાનો વિચાર મુખ્યપણે દાર્શનિક પરપરાઓને અવલબી, કરવાનો હોઈ તેની એક મર્યાદા છે પહેલા દર્શાવવામા આવ્યુ છે કે કેટલાક દાર્શનિકો અચેતનબહુત્વવાદી તો બીજા અચેતનએકત્વવાદી છે, એ જ રીતે કેટલાક ચેતનબહુત્વવાદી તો બીજા એકચેતનવાદી પણ છે આમા થી જેઓ અચેતન–અજીવ અને ચેતન–જીવનુ બહુત્વ સ્વીકારે છે તેમણે તો ઈશ્વરને અચેતન અને ચેતનથી ભિન્ન એવા એક અનાદિ અનત સ્વતત્ર તત્ત્વ તરીકે જ સ્વીકારેલ છે. એમા જે અપવાદ છે તે જૈન, બૌદ્ધ અને સાંખ્યના એક વિશિષ્ટ પ્રકારનો

જેઓ મૂળમાં જ એકતત્ત્વવાદી છે તેમણે તો જીવની પેઠે ઈશ્વરતત્ત્વનો વિચાર પણ એ મૂળ સાથે જ ઘટાવ્યો છે. હવે આ વિષે સ્પષ્ટીકરણ કરીએ.

એમ લાગે છે કે સ્વતંત્ર ઈશ્વરતત્ત્વની માન્યતા બહુ જૂની છે અને તેથી તે સામાન્ય લોકોમાં રૂઢ પણ થયેલી. જે માન્યતાનાં મૂળ લોકોમાં વધારે ઊંડાં હોય છે તે દાર્શનિકો અને તત્ત્વચિન્તકોને પણ વિચાર કરવા પ્રેરે છે. તેથી જ ઈશ્વરની માન્યતા વિષે દાર્શનિકોએ બહુ પહેલેથી જ વિચાર કર્યો હોય એવો સંભવ છે.

ઈશ્વર વિષે માહેશ્વર મતો

સિન્ધુ-સંસ્કૃતિના અવશેષોમાં પાશુપત જેવા કોઈ પણ સંપ્રદાયની પ્રતીકો મળે છે.[1] અને આજે પણ ઈશ્વર તરીકે માહેશ્વર રુદ્ર અને શિવનું નામ વધારે વ્યાપક છે. જે ચાર પ્રકારના માહેશ્વરોનું વર્ણન અને તેનું સાહિત્ય મળે છે તે ઉપરથી એટલું તો સિદ્ધ છે કે બધા જ માહેશ્વરો, કોઈ ને કોઈ નામે, કોઈ ને કોઈ રૂપે, મહેશ્વરને માનતા રહ્યા છે. આ બધા અચેતન અને જીવનું બહુત્વ સ્વીકારનાર જ છે. તેમાં કોઈ એવા છે કે જે ઈશ્વરને જગત્કારણ માનવા છતાં જીવ-કર્મનિરપેક્ષ અને તેથી કરી પૂર્ણ સ્વતંત્ર એવા કારણ તરીકે કલ્પે છે; જ્યારે બીજા એવા પૂર્ણ સ્વતંત્ર કારણ તરીકે ન કલ્પતાં જીવકર્મસાપેક્ષ કર્તા તરીકે કલ્પે છે. આમ માહેશ્વરોમાં બે મુખ્ય વિચારસરણી છે.[2]

ઈશ્વર વિષે ન્યાય-વૈશેષિક દૃષ્ટિ

ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા પણ અચેતન અને ચેતનબહુત્વવાદી છે. કણાદનાં સૂત્રો વધારે પ્રાચીન છે. પણ તેમાં ઈશ્વરતત્ત્વની કોઈ સ્પષ્ટ ચર્ચા નથી. તેના ઉપર જે પ્રશસ્તપાદનું ભાષ્ય છે તે તેની ઉપલબ્ધ વ્યાખ્યાઓમાં પ્રાચીન છે. એ ભાષ્યમાં

---

૧. આ વિષે આગ્રામાં ભરાયેલ ઇન્ડિયન હિસ્ટ્રી કોંગ્રેસના અધ્યક્ષપદેથી શ્રી. ટી. એન રામચંદ્રને આપેલા ભાષણનાં પૃ પથી ૧૦ ખાસ દ્રષ્ટવ્ય છે.

૨. ननु महदेतदिन्द्रजालं यन्निरपेक्षः परमेश्वरः कारणमिति तथात्वे कर्मवैफल्यं सर्वकार्याणां समसमयसमुत्पादश्चेति दोषद्वयं प्रादुःष्यात्। मैवं मन्येथाः।

—सर्वदर्शनसंग्रहगत नकुलीशपाशुपतदर्शन. पृ. ६५.

तमिमं परमेश्वरः कर्मादिनिरपेक्षः कारणमिति पक्षं वैषम्यनैर्घृण्यदोषदूषितत्वात्प्रतिक्षिपन्तः केचन माहेश्वराः शैवागमसिद्धान्ततत्त्वं यथावदीक्षमाणाः कर्मादिसापेक्षः परमेश्वरः कारणमिति पक्षं कक्षीकुर्वाणाः पक्षान्तरमुपक्षिपन्ति।

—सर्वदर्शनसंग्रहगत शैवदर्शन. पृ. ६६.

મહેશ્વરનુ સૃષ્ટિના કર્તા અને સંહર્તા તરીકે વિસ્તૃત વર્ણન આવે છે.[1] અને સાથે સાથે એમાં એ પણ સૂચિત છે કે તે મહેશ્વર પ્રાણીઓના શુભાશુભ કર્મને અનુસરી સર્જન-સંહાર કરે છે. વૈશેષિક દર્શનમાં મહેશ્વરની કર્તા તરીકેની પ્રતિષ્ઠા પ્રશસ્તપાદથી થઈ હોય એવો સંભવ કલ્પી શકાય. વૈશેષિક દર્શનનું સમાનતંત્ર ન્યાયદર્શન છે. ન્યાયના સૂત્રકાર અક્ષપાદે પણ ઈશ્વરની ચર્ચા સંક્ષેપમાં કરી છે.[2] પણ એના ભાષ્યકાર વાત્સ્યાયને એ ચર્ચા વધારે વિશદ કરી છે. ભાષ્યના વ્યાખ્યાકારોમાં ઉદ્દ્યોતકર અને વાચસ્પતિ મિશ્રનું સ્થાન બહુ અસાધારણ છે. એ બન્નેએ તો ઈશ્વરના સ્વતંત્ર વ્યક્તિત્વની અને તેના કર્તૃત્વની એવી પ્રબળ સ્થાપના કરી છે કે જાણે તે સર્વ-સાધારણ લોકોમાં પ્રચલિત અને રૂઢ એવા કર્તૃત્વવાદને લગતી યુક્તિઓ–દલીલોનું દાર્શનિક અને તાર્કિક પરિષ્કૃત રૂપ જ હોય.

વાત્સ્યાયને, ઉદ્દ્યોતકરે અને વાચસ્પતિ મિશ્રે ઈશ્વરને સૃષ્ટિના કર્તા અને નિયંતા તરીકે જ માત્ર નથી સ્થાપ્યો, પણ તેમણે મૂળ સૂત્રો ઉપરથી જ એ સ્પષ્ટ કર્યું છે કે ઈશ્વર જગતનો સ્રષ્ટા છે, પણ તે જીવકર્મ સાપેક્ષ, નહિ કે નિરપેક્ષ. તેથી એમ કહી શકાય કે માહેશ્વરોમાં જે કર્મસાપેક્ષ-કર્તૃત્વ અને કર્મનિરપેક્ષ-કર્તૃત્વનો મતભેદ હતો, તે તેમની સામે કદાચ હોય અને તેમાંથી તેમણે કર્મસાપેક્ષકર્તૃત્વવાદનું વધારે સબળપણે સંગત સમર્થન કર્યું.

, અહીં એક બીજી બાબત પણ સરખાવવા જેવી છે. તે એ કે કેટલાક ચિન્તકો ઈશ્વરને કર્તા તરીકે માનતા, પણ તેઓ તર્ક યા અનુમાનને બળે મુખ્યપણે તેનું સ્થાપન કરતા; જ્યારે બીજાઓ તેની સ્થાપનામાં મુખ્યપણે સ્વાભિપ્રેત આગમનો જ આધાર લેતા અને કહેતા કે અનુમાનથી એ નિર્વિવાદ સ્થાપી ન શકાય; કેમ કે બીજા અનીશ્વરવાદીઓ પણ પોતાના સમર્થ અનુમાનથી વિરોધ કરે ત્યારે ઈશ્વરસાધક અનુમાન સબળ નથી રહી શકતું. આ રીતે ઈશ્વરની કર્તા તરીકેની સ્થાપનામાં કોઈ અનુમાનનો તો કોઈ આગમનો મુખ્યપણે આશ્રય લેતા અને પછી વધારામાં ઇતર પ્રમાણનો ઉપયોગ કરતા. નકુલીશ, પાશુપત અને શૈવોમાં આ જ મુદ્દા પરત્વે મતભેદ છે. તેમાંથી ન્યાયપરંપરા એ મુખ્યપણે ઈશ્વરના કર્તૃત્વસ્થાપન-માં અનુમાનાવલમ્બી રહી છે; એ વાત ઉદ્દ્યોતકર અને વાચસ્પતિ બહુ સ્પષ્ટ કરે છે.

---

૧. प्रशस्तपादभाष्यगत सृष्टिसंहारप्रक्रिया ।

૨. ईश्वरः कारण पुरुषकर्माफल्यदर्शनात् ॥ १९ ॥
न पुरुषकर्म्माभावे फलानिष्पत्तेः ॥ २० ॥
तत्कारितत्वादहेतुः ॥ २१ ॥

ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરામાં ઈશ્વરની સ્વતંત્ર વ્યક્તિ તરીકે—અને તે પણ કર્તા, નિયન્તા તરીકે—એટલી બધી સમર્થ સ્થાપના થઈ છે અને તે વિષે એટલા બધા ચિન્તન તેમજ તર્કપૂર્ણ ગ્રન્થો લખાયા છે કે કેમ જાણે એને લીધે જ ન હોય કે બીજા દાર્શનિકોએ એ મુદ્દા પરત્વે પોતપોતાના અનુકૂળ કે પ્રતિકૂળ વિચારોથી સમૃદ્ધ એવું પુષ્કળ સાહિત્ય રચ્યું છે. ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરામાં સૌથી મોખરે તરી આવે એવી વ્યક્તિ છે ઉદયન. ઉદયને તો ન્યાયકુસુમાંજલિની રચના માત્ર ઈશ્વરની સ્થાપના માટે જ કરી છે અને તેમાં એણે પોતાની રીતે તમામ અનીશ્વરવાદીઓને જવાબ આપી છેવટે મહેશ્વરને કર્તા, નિયંતા તરીકે સ્થાપેલ છે. આ ઉપરથી અને બીજાં કેટલાંક કારણોથી એમ લાગે છે કે ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા અને માહેશ્વર, પાશુપત આદિ પરંપરાઓનો વધારે આંતરિક સંબંધ રહ્યો છે.

ઈશ્વર વિષે સાંખ્ય-યોગ પરંપરા

ન્યાય-વૈશેષિક પછી સાંખ્ય-યોગ અને મધ્વપરંપરાનો વિચાર કરીએ. સાંખ્ય-યોગ પરંપરા એ માત્ર ૨૪ કે ૨૫ તત્ત્વમાં નથી માનતી; એ તો ૨૬ તત્ત્વ પણ સ્વીકારે છે. તેમાં જેમ સ્વતંત્ર પુરુષબહુત્વનું સ્થાન છે, તેમ સ્વતંત્ર પુરુષવિશેષ ઈશ્વરનું પણ સ્થાન છે. ઉપલબ્ધ પાતંજલસૂત્રથી પહેલાં પણ સાંખ્ય-યોગ પરંપરામાં અનેક ગ્રન્થો હતા અને હિરણ્યગર્ભ[૧] કે સ્વયંભૂના[૨] નામથી યોગમાર્ગ પણ પ્રસિદ્ધ હતો. એ યોગમાર્ગમાં પણ સ્વતંત્ર ઈશ્વરતત્ત્વનું સ્થાન હતું જ. પણ આજે એ નક્કી કરવું સરલ નથી કે તે બધા પુરુષવિશેષરૂપ ઈશ્વરને માત્ર સાક્ષી, ઉપાસ્ય યા જપ્ય રૂપે જ માનતા કે તેઓ તેની ન્યાય-વૈશેષિકની પેઠે સ્રષ્ટા-સંહર્તા તરીકે પણ સ્થાપના કરતા. ઉપલબ્ધ પાતંજલસૂત્રો[૩] ઉપરથી તો સીધી રીતે એટલું જ ફલિત થાય છે કે યોગ પરંપરામાં ઈશ્વરનું સ્થાન સાક્ષી યા ઉપાસ્ય રૂપે રહેલું છે.[૩] પરંતુ જ્યારે એ સૂત્રોનું ભાષ્ય વાંચીએ છીએ ત્યારે સ્પષ્ટ થાય છે કે ભાષ્યકાર ઈશ્વરને ઉદ્ધારક તરીકે પણ માને છે. તે કહે છે કે ભૂતાનુગ્રહ એ ઈશ્વરનું પ્રયોજન છે. તે જ્ઞાન અને ધર્મના ઉપદેશથી સમગ્ર પ્રાણીઓને ઉદ્ધરવાનો સંકલ્પ કરે છે. આવો સંકલ્પ તે સત્ત્વ-ગુણના પ્રકર્ષને અવલંબી કરે છે.[૪] જોકે વ્યાસે પોતાના કથનમાં એવું સ્પષ્ટ

---

૧. Origin and Development of Samkhya System of Thought, pp. 49 etc.

૨. Buddhist Logic Vol. I. pp. 17, 20.

૩. યોગસૂત્ર ૧. ૨૩-૨૯.

૪. प्रकृष्टसत्त्वोपादानादीश्वरस्य शाश्वतिक उत्कर्षः। —योगभाष्य. १.२४.
तस्य आत्मानुग्रहाभावेऽपि भूतानुग्रहः प्रयोजनम् ઇત્યાદિ. —योगभाष्य. १.२५.

નથી કહ્યું કે એ પુરુષવિશેષ ઈશ્વર કર્તા યા સંહર્તા પણ છે; છતાં એ તો સ્પષ્ટ જ કહ્યું છે કે તે પ્રાણીઓનો ઉદ્ધારક છે જ. આ રીતે ભાષ્યમાં ઈશ્વરનું ઉદ્ધારકપણું દાખલ થતાં જ તેના વ્યાખ્યાકારોને—ખાસ કરી વાચસ્પતિ મિશ્ર અને વિજ્ઞાનભિક્ષુ જેવાને—પોતપોતાનાં મંતવ્યો સ્પષ્ટ કરવાની અનુકૂળ તક મળી; તેથી તેમણે ભાષ્યનું વ્યાખ્યાન કરતાં પોતપોતાની રીતે પણ સમર્થપણે સ્થાપ્યું છે કે એ યોગસંમત ઈશ્વર સૃષ્ટિનો કર્તા પણ છે. એમની સ્થાપના મુખ્યપણે આગમપ્રમાણને અવલંબી છે.

ઈશ્વર વિષે મધ્વદૃષ્ટિ

મધ્વપરંપરા જોકે વેદાન્તી તરીકે જાણીતી છે અને બ્રહ્મસૂત્ર જેવા ઔપનિષદ ગ્રન્થોને આધારે પોતાનાં મંતવ્યો સ્થાપે છે, છતાં તે બીજી બધી વેદાન્તી યા ઔપનિષદ પરંપરાઓથી સાવ જુદી પડે છે. એનું તત્ત્વજ્ઞાન જોતાં તો એમ જ લાગે છે કે તેના ઉપર મુખ્યપણે પ્રભાવ ન્યાય-વૈશેષિક તત્ત્વજ્ઞાનનો છે. પણ જાણે કે ઉપનિષદોની વધેલી અને વધતી જતી પ્રતિષ્ઠાને લઈ તેણે એનો ઉપયોગ પોતાની રીતે કર્યો છે; અને તે રીત એટલે ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા પ્રમાણે અચેતન પરમાણુ અને ચેતન જીવના વાસ્તવિક બહુત્વ ઉપરાંત તદ્દન સ્વતંત્ર ઈશ્વરનું એક વ્યક્તિરૂપે સ્થાપન કરવું તે. જોકે એ પરંપરાએ ઈશ્વરને બ્રહ્મ યા વિષ્ણુ જેવા પદથી નિર્દેશેલ છે, છતાં સ્વરૂપ દૃષ્ટિએ એ પરંપરાસંમત ઈશ્વર ન્યાય-વૈશેષિક યા સાંખ્ય-યોગસંમત કર્તા ઈશ્વર જેવો જ દેખાય છે. મધ્વપરંપરા ઈશ્વરને સૃષ્ટિના કર્તા, સંહર્તા તરીકે વર્ણવે છે અને પ્રાણીઓના ધર્માધર્મને અનુસરી સૃષ્ટિ નિર્માણ કરે છે એમ પણ કહે છે. આ રીતે જોતાં, જેમ ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા ઈશ્વરને પ્રાણિકર્મસાપેક્ષ કર્તા માને છે, તેમ મધ્વપરંપરા પણ માને છે. એટલો ફેર અવશ્ય છે કે મધ્વ સ્વામિમત ઈશ્વરને બ્રહ્મ કહી તેનું વર્ણન બ્રહ્મસૂત્રમાંથી પણ તારવે છે; જ્યારે ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરા ઈશ્વર-સ્થાપનામાં કોઈ બ્રહ્મસૂત્ર કે ઉપનિષદોનો આધાર લેતી જ નથી. તેથી એમ પણ કહી શકાય કે મધ્વપરંપરાના ઈશ્વરકર્તૃત્વવાદનો મુખ્ય આધાર ઉપનિષદોનો હોઈ તે આગમાવલંબી છે.

જીવબહુત્વવાદી પરંપરાનો ઈશ્વર પરત્વે વિચાર ચાલે છે એટલે તેવી જ બીજી પરંપરાઓ, જે ઈશ્વરવાદી નથી, તેનો વિચાર અત્રે કરી લેવો એ પ્રાપ્ત છે. પૂર્વ-મીમાંસક, સાંખ્ય અને જૈન-બૌદ્ધ એ પરંપરાઓ પણ સ્વતંત્રજીવબહુત્વવાદી છે. પણ તે જીવથી ભિન્ન એવા કોઈ ઈશ્વરતત્ત્વને કર્તા તરીકે નથી સ્વીકારતી. આ ચારેય પરંપરાઓ પુનર્જન્મ અને પરલોકવાદી હોવા છતાં જીવના ભાવીમાં ઈશ્વરનું કોઈ સ્થાન નથી માનતી. તેનું શું રહસ્ય છે એ જાણવાથી ઈશ્વરકર્તૃત્વવાદી પરંપરાઓ સાથે તેના વિચારભેદનું મૂળ યથાવત્ સમજી શકાય.

ઈશ્વર વિષે પૂર્વમીમાંસક દૃષ્ટિ

પ્રથમ આપણે પૂર્વમીમાંસક પરંપરા લઈએ. તેને મોક્ષ વિષે વિચાર કરવો નથી; માત્ર વર્તમાન લોક અને સ્વર્ગાદિ પરલોક એ બે વિષે વિચાર કરવો છે. બન્ને લોકોમાં જે કાંઈ પ્રાપ્તવ્ય સિદ્ધ કરવું હોય તેના સાધન તરીકે તે પરંપરા યજ્ઞાદિ કર્મકાંડ ઉપર આધાર રાખે છે. એવા કર્મકાંડમાં વૈદિક મંત્રો અને સમુચિત વિધિ-પ્રક્રિયા તેમજ હોતા આદિ પુરોહિતોનું જ મુખ્ય સ્થાન છે. તેથી જે યથાવિધિ યજ્ઞ આદિ કર્મ કરે તે ઇષ્ટફળ પામે. એટલે આ માન્યતામાં ફલેચ્છુ પુરુષોના કર્તૃત્વને જ સ્થાન છે. અને તેવું કર્તૃત્વ જીવોમાં છે જ. તેથી ઈશ્વરની કૃપા યા અનુગ્રહનો એ પરંપરામાં પ્રશ્ન જ ઊભો નથી થતો. એટલે એમાં ઈશ્વરકર્તૃત્વનો વિચાર પણ અપ્રસ્તુત છે. એ પરંપરામાં જે કાંઈ મુખ્ય કર્તૃત્વ છે તે છેવટે વેદાજ્ઞામાં સમાવેશ પામે છે. એટલે કે વૈદિક આજ્ઞા પ્રમાણે કરાયેલું કર્મ એવું શક્તિસંપન્ન હોય છે કે તે પોતે જ પુરુષના ઇષ્ટ ફળનું જનક બને છે. એટલે આ પરંપરામાં મન્ત્ર, દેવતા, વિધિવત્ કર્મ અને સામગ્રીજન્ય શક્તિ એ જ ઈશ્વરના કર્તૃત્વનું સ્થાન લે છે.[1]

ઈશ્વર વિષે સાંખ્ય, જૈન અને બૌદ્ધ દૃષ્ટિઓ

પરંતુ પચીસતત્ત્વવાદી સાંખ્ય અને જૈન-બૌદ્ધ પરંપરાની સ્થિતિ એથી સાવ જુદી છે. આ ત્રણે પરંપરાઓ તો સ્વર્ગાદિ પરલોક ઉપરાંત મોક્ષ પણ માને છે, અને તેને જ મુખ્ય પુરુષાર્થ તરીકે લેખે છે. તેમ છતાં તે મોક્ષની સિદ્ધિમાં કે બીજા કોઈ પણ પ્રકારના ફળની સિદ્ધિમાં સ્વતંત્ર ઈશ્વરનું સ્થાન નથી જ કલ્પતી. આ ત્રણે પરંપરાઓ પુરુષાર્થવાદી છે તે શ્રદ્ધા, નિયતિ અને અદૃષ્ટ જેવાં તત્ત્વોને માને છે અવશ્ય, પણ એ તત્ત્વો સાધક જીવના પુરુષાર્થને અધીન રહી ઉપયોગી બને છે. આ પરંપરાઓ એમ માને છે કે આત્મા, જીવ યા પુરુષ પોતે એવી સહજ શક્તિ ધરાવે છે કે જેને લીધે તે ધારે તેવું ભાવી નિર્માણ કરી શકે. તે જેમ અજ્ઞાન અને ક્લેશની વાસનાને વશ વર્તે છે, તેમ પુરુષાર્થને બળે જ તે જ્ઞાન અને નિર્મોહત્વની પરાકાષ્ઠા પણ સિદ્ધ કરે છે. તેના પુરુષાર્થની દિશા ઊર્ધ્વગામી બનતાં જ તેમાં રહેલ શ્રદ્ધા, નિયતિ અને અદૃષ્ટ આદિ તત્ત્વો તેને એ જ દિશામાં ઉપકારક બને છે. એટલે આ પરંપરાઓ-માં જીવમાં એટલું બધું સ્વાતંત્ર્ય કલ્પાયેલું છે કે તેમને પોતા સિવાય કર્તા તરીકે બીજા કોઈના અનુગ્રહની આવશ્યકતા નથી રહેતી.

આ ત્રણ પરંપરાઓમાં પણ એક મહત્ત્વનો ભેદ છે, જે ધ્યાનમાં લેવો જોઈએ. સાંખ્ય-પરંપરા પુરુષાર્થવાદી છે ખરી, પણ એમાં પુરુષ, ચેતન યા જીવના પુરુષાર્થનું

૧. શબરભાષ્ય. ૨.૧.૫ આદિ. બીજું કુમારિલનાં અવતરણો માટે જુઓ, ન્યાયાવતારવાર્તિક-વૃત્તિ, ટિપ્પણ પૃ. ૧૭૯ (સિંઘી જૈન સિરીઝ) અને તેમાં આપેલ નીચેની ટિપ્પણીઓ.

કોઈ સ્થાન જ નથી; જે પુરુષાર્થ છે તે પ્રકૃતિ યા અચેતન તત્ત્વનો છે. પ્રકૃતિ જ સૃષ્ટિનું ઉપાદાન અને કર્ત્રી-નિયન્ત્રી છે. તે પોતાનો સમગ્ર વ્યાપાર કૂટસ્થ ચેતનના દ્વિવિધ ભોગ માટે કરે છે. ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાન અને વિવેકખ્યાતિ એ બન્ને ભોગો પ્રકૃતિ પુરુષ માટે સિદ્ધ કરે છે. વસ્તુતઃ એ ભોગો પણ પ્રકૃતિના જ છે; પુરુષમાં તો એનો ઉપચાર માત્ર છે. એટલે સાંખ્ય-પરંપરામાં પ્રકૃતિતત્ત્વનું કર્તૃત્વ, સૃષ્ટિસંહારકારિત્વ એટલું બધું પૂર્ણ મનાયું છે કે તેને લીધે જેમ કૂટસ્થનિત્ય ચેતન સ્વીકૃત છતાં તેમાં કર્તૃત્વ કે ભોક્તૃત્વનો કોઈ અવકાશ નથી રહેતો, તેમ ઈશ્વરતત્ત્વના કર્તૃત્વને તો શું, પણ તેની માન્યતાને પણ અવકાશ નથી રહેતો. અલબત, કોઈ કોઈ વિચારકો એવા પણ થયા છે કે જે એમ માનતા કે[1] સાંખ્ય-પરંપરા ઈશ્વરતત્ત્વનો સાવ નિષેધ નથી કરતી. એમનું કહેવું એટલું જ છે કે મોક્ષના સાધનભૂત વિવેકખ્યાતિની પ્રાપ્તિમાં ઈશ્વરની કોઈ આવશ્યકતા નથી. પણ ખરી રીતે પચીસતત્ત્વવાદી સાંખ્યપરંપરામાં ઈશ્વરતત્ત્વનું સ્થાન ઘટી જ નથી શકતું.

હવે જૈન-બૌદ્ધ પરંપરા વિષે વિચાર કરીએ. આ બન્ને પરંપરાઓ સાંખ્યની જેમ કૂટસ્થનિત્યચેતનવાદી નથી. બન્ને જીવ યા ચિત્તતત્ત્વમાં સહજ સદ્‌ગુણનો વિકાસ માને છે. અચેતન યા રૂપતત્ત્વ જીવ યા ચિત્તને પોતાની સદ્‌ગુણવિકાસની દશામાં ઉપકારક થઈ શકે, પણ વિકાસનું મૂળગત બીજ તો જીવ, ચેતન યા ચિત્તમાં જ રહેલું છે. જે સાધકો આ બીજને પૂર્ણપણે વિકસાવી સિદ્ધિ મેળવે છે, તે બધા પોતે જ પૂર્ણ હોઈ ઈશ્વર બની રહે છે. આથી ભિન્ન કોઈ એવો ઈશ્વર નથી, જે સૃષ્ટિસંહાર કરતો પણ હોય, યા તટસ્થ સાક્ષી પણ હોય. સાધકો સાધક દશામાં યા અપૂર્ણ અવસ્થામાં કોઈ ને કોઈ આલમ્બનની અપેક્ષા રાખે છે. એવું આલમ્બન, આ બન્ને પરંપરા પ્રમાણે, સ્વપ્રયત્નથી પૂર્ણતા પામેલ સિદ્ધ યા બુદ્ધ જ બની રહે છે; અને જેઓ આવું આલમ્બન લઈ પૂર્ણતા પામે છે તેઓ પણ પાછા બીજા સાધકો માટે આલમ્બનનું કામ આપી શકે છે. આમ જૈન અને બૌદ્ધ પરંપરા પ્રમાણે સિદ્ધ, મુક્ત અને બુદ્ધ એવા આત્માઓ કે ચિત્તો એ જ ઈશ્વર કે પરમેશ્વર છે.

મીમાંસક, સાંખ્ય, જૈન અને બૌદ્ધ એ ચારેય પરંપરાઓ વિશ્વમાં પરિવર્તન માને છે. પણ તેઓ વિશ્વને કયારેય પ્રથમ ઉત્પન્ન થયુ એમ ન માનતા હોઈ વિશ્વની

---

૧. વિજ્ઞાનભિક્ષુએ સાંખ્યપ્રવચનભાષ્યની પ્રસ્તાવનામાં આ જ વાત કહી છે:

....ब्रह्ममीमांसाया ईश्वर एव मुख्यो विषय उपक्रमादिभिरवधृतः। तत्रांशे तस्य बाधे शास्त्रस्यैवाप्रामाण्यं स्याद्, यत्परः शब्दः स शब्दार्थ इति न्यायात्। साङ्ख्यशास्त्रस्य तु पुरुषार्थतत्साधनप्रकृतिपुरुषविवेकावेव मुख्यो विषय इतीश्वरप्रतिषेधांशबाधेऽपि नाप्रामाण्यम्। यत्परः शब्दः स शब्दार्थ इति न्यायात्। अतः सावकाशतया साङ्ख्यमेवेश्वरप्रतिषेधांशे दुर्बलमिति।

સૃષ્ટિમાં પણ ઈશ્વરકર્તૃત્વને અવકાશ નથી આપતા. ઉપરની ચર્ચાનો સાર એ છે કે મીમાંસકો જેમ પોતાની દૃષ્ટિએ કર્મવાદી છે તેમ સાંખ્ય, જૈન અને બૌદ્ધ પણ કર્મવાદી જ છે. કર્મ કરવાનું અને તેનું ફળ ભોગવવાનું સામર્થ્ય પોતામાં જ છે. તેથી કર્મ કરવામાં કે તેનું ફળ ભોગવવામાં જેમ ઈશ્વરકર્તૃત્વવાદી ઈશ્વરની પ્રેરણાને સ્થાન આપે છે, તેમ આ પરંપરાઓ આપતી નથી. તે કહે છે કે કૃત કર્મનો પરિપાક થતાં તે પોતે જ સ્વસામર્થ્યથી ફળ આપે છે, અને સમગ્ર વિશ્વ-વૈચિત્ર્ય એ કર્માધીન છે.[1] સાંખ્ય પરંપરામાં પ્રકૃતિના પૂર્ણ કર્તૃત્વનું જે સ્થાન છે તે જૈન અને બૌદ્ધ પરંપરામાં જીવ યા ચિત્તના કર્તૃત્વે લીધું છે.

ઈશ્વર વિષે પૂર્વનિર્દિષ્ટ દૃષ્ટિઓના મુખ્ય મુખ્ય મુદ્દા

હવે બ્રહ્મવાદી ઔપનિષદ દર્શનોની ઈશ્વરવિષયક માન્યતાનો વિચાર કરીએ તે પહેલાં ઉપર જે ભિન્ન ભિન્ન દર્શનોને લઈ ચર્ચા કરી છે, તેના મુખ્ય મુદ્દા જાણી લેવા જરૂરી છે, જેથી એ સમજવું સહેલું પડે કે ઔપનિષદ દર્શનોની માન્યતામાં તે જ મુદ્દાઓ ક્યાં અને કઈ રીતે સ્થાન પામ્યા છે. ન્યાય-વૈશેષિક, પાશુપત-માહેશ્વર, સાંખ્ય-યોગ અને મધ્વ એ ઈશ્વરને કર્તા માને છે, ત્યારે તેમની માન્યતામાં પહેલી વાત એ છે કે ઈશ્વર એ માત્ર નિમિત્ત યા અધિષ્ઠાયક કારણ છે, નહિ કે ઉપાદાન. તેનું કર્તૃત્વ યા નિમિત્તકારણત્વ પણ કોઈને મતે પ્રાણિકર્મસાપેક્ષ તો બીજાને મતે પ્રાણિકર્મનિરપેક્ષ છે. એવા કર્તૃત્વની સિદ્ધિ કોઈ મુખ્યપણે અનુમાન પ્રમાણથી કરી આગમનો આધાર લે છે, તો બીજા કોઈએ સિદ્ધિ મુખ્યપણે આગમને અવલંબી કરે છે અને તર્કને માત્ર એના ઉપોદ્‌બલક તરીકે સ્વીકારે છે. છવ્વીસતત્ત્વવાદી સાંખ્ય-યોગ પુરુષવિશેષને ઈશ્વર કહે છે, ત્યારે પણ તે પ્રકૃષ્ટ સત્ત્વના આશ્રયથી જ પ્રાણીઓના ઉદ્ધારક તરીકેનું સ્થાન પામે છે. પણ એવા સત્ત્વના આશ્રય વિના તે સ્વતંત્રપણે કાંઈ કરી શકે નહિ.

ચોવીસ કે પચીસતત્ત્વવાદી સાંખ્ય તો એક માત્ર મૂળપ્રકૃતિનું જ કર્તૃત્વ અને નિયામકત્વ સ્વીકારે છે. તે જ સ્વતંત્રપણે પુરુષાર્થ વાસ્તે પ્રવૃત્ત થાય છે. એટલે જેમ તે જગતનું ઉપાદાન તેમ નિમિત્ત કારણ પણ છે. જે શુભાશુભ કર્મ બુદ્ધિ દ્વારા થાય છે તે પોતે જ કાળ-પરિપાકે ફળ આપે છે.[2] તે માટે બીજા કોઈ પ્રેરકની અપેક્ષા

૧. कर्मजं लोकवैचित्र्यम्। —अभिधर्मकोष. ૪.૧.

૨. યોગસૂત્ર ૨. ૧૨-૧૪—આ સૂત્રો અને ભાષ્યમાં જે કર્માશય તેમજ તેના વિપાકનું વર્ણન છે તે જોતાં એમ લાગે છે કે સાંખ્યપરંપરાની કર્મગત ફળદાનશક્તિ અહીં વર્ણિત છે. તેથી જ વિપાકના પ્રસંગમાં ઈશ્વર યા એવી કોઈ તટસ્થ શક્તિને અવકાશ અપાયો નથી. છતાંય પ્રથમ પાદમાં ઈશ્વરનો નિર્દેશ તો આવે જ છે. તે સૂચવે છે કે મૂળમાં એ નિર્દેશ સાધનામાં પ્રણિધાન પૂરતો હોય.

ગણધરવાદની પ્રસ્તાવનાનું કર્મવિચાર પ્રકરણ. પૃ. ૧૦૯.

નથી રહેતી. જૈન, બૌદ્ધ અને મીમાંસક પણ પોતપોતાની રીતે જીવ યા પુરુષોપાર્જિત કર્મનું જ ઈશ્વરનિરપેક્ષપણે ફલદાન-સામર્થ્ય સ્વીકારે છે. આ બ્રહ્મવાદી સિવાયનાં દર્શનોની સામાન્ય વિચાર-ભૂમિકા છે.

ઈશ્વર વિષે બ્રહ્મવાદી દર્શનો

હવે બ્રહ્મવાદી દર્શનો વિષે વિચાર કરીએ. તે બધાં જ, મધ્વને બાદ કરતાં, સામાન્ય રીતે મૂળએકતત્ત્વવાદી છે. પણ એ એક તત્ત્વ એટલે સાંખ્યસંમત પ્રકૃતિ યા પ્રધાન નહિ, પણ તેથી ભિન્ન એવું બ્રહ્મતત્ત્વ. પ્રધાનતત્ત્વ મૂળે અચેતન સ્વીકારાયુ છે, તો બ્રહ્મતત્ત્વ મૂળે જ ચિદ્રૂપ સ્વીકારાયું છે. એમ લાગે છે કે વેદના સમયથી અનેકના આધાર તરીકે કોઈ એક તત્ત્વની શોધ તો ચાલતી. આ શોધ અનેક તબક્કાઓમાંથી પસાર થઈ ઉપનિષદોમાં વિરમે છે, અને એક સચ્ચિદાનંદરૂપ મૂળ તત્ત્વ સ્થપાય છે. પણ આ તબક્કાઓમાં એક એવો પણ તબક્કો આવેલો લાગે છે કે જ્યારે મૂળ તત્ત્વ તરીકે પ્રધાન જેવું પણ એક તત્ત્વ મનાયું અને સ્થપાયું હોય. આ બન્ને વિચારધારાઓ મૂળમાં એકતત્ત્વવાદી છે ખરી, પણ તેમને અનુભવસિદ્ધ અને સર્વલોકગમ્ય એવા જડ-ચેતનબહુત્વનો ખુલાસો પણ અનિવાર્ય રીતે કરવો જ પડે છે. તેથી પ્રધાનવાદી સાંખ્યોએ પ્રધાનને સ્વતંત્ર કર્તાનું સ્થાન આપ્યા છતાં પુરુષ-બહુત્વ સ્વીકારી વાસ્તવિક બહુત્વની ઉપપત્તિ કરી; તો મૂળએકબ્રહ્મતત્ત્વવાદીઓએ બ્રહ્મનાં સહકારી, ઉપાધિ, વિશેષણ આદિ જુદાં જુદાં નામોથી ઇતર તત્ત્વ સ્વીકાર્યું. આ રીતે બન્ને વિચારધારાઓ મૂળએકતત્ત્વવાદી છતાં પોતપોતાની રીતે બહુત્વ અને નાનાત્વની ઉપપત્તિ કરતી જ હતી. પ્રકૃતિવાદી સાંખ્યો પ્રકૃતિનું સ્વતંત્ર કર્તૃત્વ જેમ તર્કથી સ્થાપતા, તેમ કેટલાક તે સ્થાપનામાં ઉપનિષદોનો પણ ઉપયોગ કરતા.[1] તેમની દૃષ્ટિએ પ્રકૃતિનું જ મુખ્ય કર્તૃત્વ અને પુરુષ એ તો માત્ર ઉદાસીન, કર્તૃત્વ-ભોક્તૃત્વશૂન્ય. આ સામે બ્રહ્મવાદીનો પ્રબળ વિરોધ એ હતો કે ગમે તેવું તોય

---

૧. सांख्यादयः स्वपक्षस्थापनाय वेदान्तवाक्यान्यप्युदाहृत्य स्वपक्षानुगुण्यैनैव योजयन्तो व्याचक्षते। तेषां यद् व्याख्यानं तद् व्याख्यानाभासं न सम्यग् व्याख्यानमित्येतावत् पूर्वकृतम्।

—ब्रह्मसूत्र-शांकरभाष्यं. २.२.१.

ઉપનિષદ્ સાથે સાંખ્યદર્શનના સંબંધની ચર્ચા માટે જુઓ History of Indian Philosophy (Belvalkar and Ranade) Vol. 2. pp. 412-430.

सांख्यादयस्त्वास्तिकाः नात्र प्रतिवादिनः। तैर्बौद्धगताभ्युपगमवादत एव स्वस्वप्रतिज्ञातानां वेदान्तार्थैकदेशानां प्रतिपादनादिति मन्तव्यम्।

—ब्रह्मसूत्र-विज्ञानामृतभाष्य. २.१.१. નું ઉત્થાન.

પ્રધાનતત્ત્વ છેવટે તો અચેતન જ છે; અને અચેતન એ આવા બહુવિધ અને અચિન્ત્ય રચનાવાળા વિશ્વનુ સર્જન કે નિયમન કેવી રીતે કરી શકે ? એ માટે તો અચિન્ત્ય-શક્તિસંપન્ન કોઈ ચેતનતત્ત્વ જ જોઈએ. આ વિચાર જેમ જેમ પ્રબળ થતો ગયો તેમ તેમ તે અનેક આકાર પણ લેતો ગયો. બ્રહ્મસૂત્રની રચના એ આ વિચારને જ આભારી છે. એમાં સ્વતંત્ર પ્રધાનકર્તૃત્વવાદનો આગમ અને તર્કને આધારે નિરાસ કરવામાં આવ્યો છે, અને એકમાત્ર બ્રહ્મતત્ત્વનું મુખ્ય કર્તૃત્વ સ્થાપવામાં આવ્યુ છે. બ્રહ્મસૂત્રનાં ઉપલબ્ધ બધાં જ ભાષ્યો એ બાબતમાં એકમત છે કે બ્રહ્મતત્ત્વ એ જ વિશ્વનુ મુખ્ય અને સ્વતંત્ર કારણ છે. પણ અહીં માત્ર કારણતાના વિચારમાં જ ભાષ્યોની વ્યાખ્યા સમાપ્ત નથી થતી. તેમને એ મૂળ કારણનો ખુલાસો ઈશ્વિરત્વની પરિભાષામાં પણ કરવો પડે છે. તેથી બધા જ ભાષ્યકારો, પરસ્પર ગમે તેટલો મતભેદ હોય છતાં, જ્યારે બ્રહ્મતત્ત્વમા ઈશ્વરત્વ ઘટાવે છે, ત્યારે તેમને તેમની સામેના અવૈદિક ઈશ્વિરવાદીઓની કેટલીક માન્યતાઓ અને ઉપપત્તિઓને પણ સ્વાભિમત ઈશ્વિરત્વની વ્યાખ્યામાં ઘટાવવી પડે છે.

બ્રહ્મસૂત્રનાં ઉપલબ્ધ ભાષ્યો મુખ્ય બે વર્ગમાં વહેંચાઈ જાય છે : એક વર્ગમાં માત્ર શંકર આવે છે અને બીજા વર્ગમાં ભાસ્કરથી માંડી ચૈતન્ય સુધીના બધા. શંકર એ કેવલાદ્વૈતી છે એને બ્રહ્મ સિવાય બીજા કોઈ તત્ત્વનું પારમાર્થિકત્વ ઇષ્ટ નથી; અને સાથે સાથે એને એ પણ મુશ્કેલી છે કે કેવળ કૂટસ્થનિત્ય બ્રહ્મ જ હોય તો બહુત્વ ક્યાંથી આવે અને કેમ અનુભવાય ? એવું કૂટસ્થનિત્ય બ્રહ્મ પરિણામી તો હોઈ શકે નહિ. વળી બંધ-મોક્ષ અને જીવભેદની પણ વ્યવસ્થા ઘટાવવી રહી. આવી બધી મુશ્કેલીઓનો અંત શંકરે માયાવાદ સ્વીકારીને કર્યો. માયાને સ્વતંત્ર તત્ત્વ માને તોય કેવલાદ્વૈત ન ટકે. એટલે તેણે એને સદસદનિર્વચનીય આદિ રૂપે વર્ણવી બ્રહ્મતત્ત્વથી ભિન્ન પણ ન માની અને સર્વથા અભિન્ન પણ ન માની, અને છતાંય માયાનું અસ્તિત્વ સ્વીકારી કેવલાદ્વૈતવાદની ઉપપત્તિ કરી અને દૃશ્યમાન વ્યાવહારિક પ્રપંચનું અસ્તિત્વ માયિક છે એમ સ્થાપ્યું. ખરી રીતે સ્વતંત્રપ્રધાન-વાદી સાંખ્યને જે એકમાંથી બહુત્વ ઘટાવવાની મુશ્કેલી હતી, તે જ મુશ્કેલી શંકરને પણ હતી. પણ સાંખ્યનો માર્ગ પરિણામિનિત્યતાવાદને લીધે સરલ હતો. શંકરનો માર્ગ તેવો સરલ ન હતો. તોય તેણે પોતાનો માર્ગ બહુ કુશળતાથી સરલ બનાવ્યો. જોકે શંકરે માયાના આશ્રયથી બ્રહ્મતત્ત્વનું કૂટસ્થનિત્યત્વ અને પોતાનો કેવલાદ્વૈતવાદ બન્ને સ્થાપ્યાં, પણ એણે તત્કાળ કે ક્રમે કરી ઉપસ્થિત થનારા પ્રશ્નો વિષે કોઈ સર્વાંગીણ ખુલાસો ન કર્યો. એ ખુલાસો તેના સમકાલીન અને ઉત્તર-કાલીન ધુરન્ધર વિદ્વાન શિષ્યોએ કર્યો. તેથી એ ખુલાસાના અનેક પ્રકારો મળી આવે છે. સર્વજ્ઞાત્મમુનિ એક જાતનો ખુલાસો કરે, તો વાચસ્પતિ મિશ્ર બીજી

જાતનો; અને ત્રીજા આચાર્ય ત્રીજી જાતનો, ઇત્યાદિ. પણ એ બધા ખુલાસાઓમાં શંકરનું મુખ્ય અભિપ્રેત તત્ત્વ પૂરેપૂરું સચવાઈ રહ્યું છે. તે તત્ત્વ એટલે કેવલાદ્વૈતવાદ.[1]

જ્યારે બ્રહ્મને જ ઈશ્વર કહેવો હોય ત્યારે એ ખુલાસો કરવો પડે છે કે એકમાત્ર બ્રહ્મ એ ઈશ્વર અને એ જ જીવ યા જીવો—એ કેવી રીતે ઘટે? તેથી શાંકર વિચારકોએ એની ઉપપત્તિ કરવામાં માયા અને અવિદ્યાનું દ્વિતય પણ સ્વીકાર્યું. માયોપાધિક બ્રહ્મ તે ઈશ્વર અને અવિદ્યોપાધિક બ્રહ્મ તે જીવ. માયા એ સમષ્ટિગત અવિદ્યા જ છે; જ્યારે વૈયક્તિક અવિદ્યા તે જીવની ઉપાધિ. બ્રહ્મને ઈશ્વરરૂપે વર્ણવ્યા અને સ્થાપ્યા પછી પણ અનેક પ્રશ્નો ઊભા થાય જ છે. તેમાંના મુખ્ય આ રહ્યાઃ બ્રહ્મ જે માયાના આશ્રયથી સૃષ્ટિ સર્જે છે તે માયાનું સ્વરૂપ શું? વળી, એ સર્જન પ્રાણીઓના કર્મસાપેક્ષ છે કે નિરપેક્ષ, અને ઈશ્વરનું સ્થાપન મુખ્યપણે તર્કથી કરવું કે આગમથી? ઇત્યાદિ. આ પ્રશ્નોનો જવાબ પણ શાંકર વિચારે આપ્યો છે. એનો એકંદર ધ્વનિ એ છે કે સૃષ્ટિ અનાદિ છે, પ્રાણીઓના કર્મને અનુસરી નવનવા કલ્પમાં ઈશ્વર સર્જન કરે છે, અને મુખ્યપણે એ આગમને–ખાસ કરી ઉપનિષદોને–આધારે સિદ્ધ છે. તર્ક બહુ તો એનું અનુકૂળ સમર્થન કરવામાં ઉપયોગી છે. આ રીતે ઉપલબ્ધ ભાષ્યો પૈકી સૌથી પ્રાચીન શાંકરભાષ્યે સચ્ચિદાનંદ બ્રહ્મને જ ઈશ્વરતત્ત્વરૂપે સ્વીકારીને તેને જ ચરાચર જગતના ઉપાદાન તથા નિમિત્તકારણરૂપે સ્થાપ્યું, અને જે ન્યાય-વૈશેષિક આદિનો સ્વતંત્ર ઈશ્વરનિમિત્તવાદ હતો તેનું નિરાકરણ કર્યું, અને સાથે જ સાંખ્યસંમત સ્વતંત્ર પ્રકૃતિના કર્તૃત્વવાદનું પણ નિરાકરણ કર્યું. તેમ જ જેઓ અનીશ્વરવાદી હતા તેમના મતોને પણ અવૈદિક કહી નિષેધ્યા. આ રીતે બ્રહ્મવાદીઓમાં બ્રહ્મના પૂર્ણકર્તૃત્વની અને ઈશ્વરત્વની સ્થાપના સિદ્ધ થઈ.

[1] પરંતુ શંકરની પહેલાં પણ બ્રહ્મસૂત્રના વ્યાખ્યાકારો અનેક થઈ ગયાનાં પ્રમાણો મળે છે; તે બધા જ વ્યાખ્યાકારો એક જ પ્રકારે વ્યાખ્યા કરતા એમ પણ ન હતું; છતાં એ બધા વ્યાખ્યાકારોમાં એકસમાનતા એ રહેલી લાગે છે કે તેમાંથી કોઈ શંકરની જેમ કેવલાદ્વૈતી યા માયાવાદી ન હતો. અને કોઈ હોય તોય તેનો કોઈ સ્પષ્ટ આધાર મળતો નથી. તે બધા જ મુખ્યપણે બ્રહ્મતત્ત્વને પ્રકૃતિથી ભિન્ન એવું સ્વીકારતા; છતાં તેઓ બ્રહ્મને પરિણામી માનતા. સાંખ્યો પણ પ્રકૃતિને પરિણામી માને અને બ્રહ્મવાદીઓ બ્રહ્મને પરિણામી માને તો, બન્નેમાં અન્તર શું રહ્યું?—એ પ્રશ્ન તેમની સામે પણ હોવો જોઈએ. તેથી લગભગ તે બધા વ્યાખ્યાકારોએ બ્રહ્મને પરિણામી માની તેમાંથી જ અચેતન અને ચેતનની સૃષ્ટિ ઘટાવી; છતાં બ્રહ્મના

૧. જુઓ, દાસગુપ્તા—હિસ્ટ્રી ઓફ ઇન્ડિયન ફિલોસોફી, ભા. ૩, પૃ. ૧૯૭, ૧૯૮ની પાદટીપ નં. ૨.

તાત્ત્વિક સ્વરૂપને એ પરિણામોમાંય ફૂટસ્થ તરીકે સાચવવાની અનેક યુક્તિઓ, ઉપપત્તિઓ આપી, અને અનેક દૃષ્ટાન્તો દ્વારા એનું સમર્થન કર્યું.

શંકર પહેલાંના વ્યાખ્યાકારોના ગ્રન્થો અખંડ તો ઉપલબ્ધ નથી, પણ એમના વિચારપ્રવાહો જુદી જુદી આચાર્યપરંપરા દ્વારા સચવાયા, પોષાયા અને વિકસ્યા પણ છે. તેમાંથી ભાસ્કર પ્રથમ આવે છે. તે બ્રહ્મતત્ત્વને પરિણામી માની તેમાં વિવિધ શક્તિઓ સ્વીકારે છે, અને એક શક્તિથી ભોગ્યસૃષ્ટિનું તો બીજી શક્તિથી ભોક્તા-જીવસૃષ્ટિનું સર્જન ઘટાવે છે; અને બ્રહ્મને જ સ્રષ્ટા, પાલયિતા અને સંહારક તરીકે ઈશ્વરનુ સ્થાન આપી તેને જ ઉપાદાન અને નિમિત્તરૂપે માની શંકરની પેઠે બીજા વાદોનો નિરાસ કરે છે. ભાસ્કર પણ ઈશ્વરની સ્થાપનામાં મુખ્ય આધાર ઉપનિષદોનો લે છે અને સૃષ્ટિને પ્રાણિકર્મસાપેક્ષ માને છે. તે અચેતન-ચેતન વિશ્વને ઉપાદાનસ્વરૂપ બ્રહ્મતત્ત્વથી ભિન્નાભિન્ન માને છે. તે કહે છે કે વસ્તુમાત્ર અમુક દૃષ્ટિએ એક તો બીજી દૃષ્ટિએ અનેક છે. એક જ વસ્તુમાં એકત્વ અને અનેકત્વ સ્વાભાવિક છે, વાસ્તવિક છે. જેમ સમુદ્ર એક છતાં તરંગરૂપે અનેક છે, તેમ બ્રહ્મરૂપ ઈશ્વર એક છતાં તે જગત્-જીવાત્મક પરિણામરૂપે અનેક પણ છે. આ પરિણામો ભલે અલ્પકાલીન હોય, પણ તેથી એ કાંઈ અવાસ્તવિક ઠરતા નથી. આ રીતે ભાસ્કરને બ્રહ્મમાં ઈશ્વરત્વ સ્થાપવા માટે શંકરની પેઠે માયાનો આશ્રય લેવો નથી પડ્યો, પણ એણે બ્રહ્મમાં સહભૂ વાસ્તવિક અનેક શક્તિઓ જ સ્વીકારી છે.

અહીં એક બાબત ધ્યાન આપવા જેવી છે, તે એ કે સાંખ્યો જેમ મૂળ પ્રકૃતિમાંથી તન્માત્રા આદિ ભોગ્યસૃષ્ટિ અને બુદ્ધિ, અહંકાર આદિ રૂપ ભોક્તૃશક્તિ ઘટાવતા, તેમ ભાસ્કર મૂળ બ્રહ્મમાંથી જ ઘટાવે છે.[1]

આમ તો ઉપનિષદકાળમાંય અદ્વૈતવિચારની પ્રતિષ્ઠા વધતી અને જામતી જતી હતી, પણ બીજી બાજુએ દ્વૈતવિચારકો પણ ઔપનિષદ વર્તુલની અંદર તેમ જ બહાર સ્પષ્ટપણે દ્વૈતવિચારનું સ્થાપન કરે જ જતા હતા. આ વિચારસંઘર્ષમાંથી એક પ્રકારનો દ્વૈતાદ્વૈતવાદ પણ જુદા જુદા સ્વરૂપમાં અસ્તિત્વમાં આવતો જ હતો. સદદ્વૈત, દ્રવ્યાદ્વૈત, ગુણાદ્વૈત, બ્રહ્માદ્વૈત, વિજ્ઞાનાદ્વૈત અને શબ્દાદ્વૈત જેવા અદ્વૈત વિચારોનું પ્રાધાન્ય હતું ત્યારે તેમાં શંકરનો કેવલાદ્વૈતવાદ સબળપણે ઉમેરાયો. આની પ્રતિક્રિયા દ્વૈતવિચારકો ઉપર અને દ્વૈતાદ્વૈતવિચારકો ઉપર પણ થઈ. તેથી તે બન્નેએ પોતપોતાની રીતે માયાશ્રિત કેવલાદ્વૈતવાદનો વિરોધ કરવા માંડ્યો. જેમ ભાસ્કરે, તેમ અન્ય પ્રબળ અને પ્રબળતમ આચાર્યોએ કેવલાદ્વૈતવાદને નિર્યુક્તિક

૧. જુઓ, દાસગુપ્તા—ઉક્ત પુસ્તક, ભા. ૩; પૃ. ૬; અને ભાસ્કરભાષ્ય (બ્રહ્મસૂત્ર) ૨.૧.૧૪. પૃ. ૯૭.

અને નિષ્પ્રમાણક સિદ્ધ કરવા કમર કસી. તેમાં ઉપનિષદને અનુસરનાર આચાર્યો પણ થયા. સાંખ્ય અને મધ્વ જેવાએ તેા શુદ્ધ દ્વૈતને અવલંબી વિરોધ કર્યો, પણ રામાનુજ આદિ જેવાઓએ અદ્વૈતનું અવલંબન કર્યા છતાં એક જુદા જ પ્રકારનું અદ્વૈત સ્થાપી શંકરના કેવલાદ્વૈતનો પ્રબળ નિરાસ શરૂ કર્યો. આવા અદ્વૈતવાદીઓમાં સાંખ્ય-યેાગ, વૈષ્ણવ અને શૈવ પરંપરાને અનુસરનાર આચાર્યો થયા છે. રામાનુજ, નિમ્બાર્ક, વલ્લભ અને ચૈતન્ય જેવા આચાર્યો પોતપોતાની રીતે વૈષ્ણવ પરંપરાનો આશ્રય લઈ બ્રહ્માદ્વૈત સ્થાપવા છતાં વસ્તુતઃ તેમાં ભેદાભેદ અને દ્વૈતાદ્વૈતવાદનું જ સમર્થન કરતા. ભાસ્કરે બ્રહ્મ યા ઈશ્વરતત્ત્વમાં જે વાસ્તવિક એકાનેકત્વ યા ભેદાભેદ સ્થાપ્યેા હતેા તેને જ સહેજ જુદા જુદા રૂપમાં આ વૈષ્ણવ અને શૈવ આદિ આચાર્યોએ વધારે વિગતથી ચર્ચ્યો અને સ્થાપ્યેા. બીજી બાજુએ વિજ્ઞાનભિક્ષુ જેવાએ પણ બ્રહ્માદ્વૈત સ્થાપ્યું. પણ તેણે મૂળમાં સાંખ્ય-યેાગ વિચારને અદ્વૈત પરિભાષામાં ગેાઠવ્યેા; તેા શ્રીકંઠ જેવાએ શૈવ પરંપરાને અવલંબી બ્રહ્મતત્ત્વની શિવરૂપે વ્યાખ્યા કરી અને પોતાની રીતે અદ્વૈત પણ સ્થાપ્યું. આ રીતે ઉપનિષદ અને બ્રહ્મસૂત્રનો આધાર લઈને પણ શંકરના કેવલાદ્વૈતનો પ્રબળ વિરોધ કરનાર અનેક પરંપરાઓના અનેક આચાર્યોએ બ્રહ્મસૂત્ર ઉપર વ્યાખ્યાઓ લખી છે. અને તેમાં દરેક બ્રહ્મતત્ત્વને ઈશ્વર, પરમેશ્વર, નારાયણ, વિષ્ણુ, કૃષ્ણ, શિવ આદિ જુદાંજુદાં નામોથી અદ્વૈત અને કૂટસ્થરૂપે સ્થાપે છે. અને છતાંય એ ઈશ્વરતત્ત્વમાંથી અચિત્-ચિત્‌ની યા જડ-ચેતનસૃષ્ટિની વાસ્તવિક ઉત્પત્તિ ઘટાવે છે.

રામાનુજ જેવા કહે છે કે પરબ્રહ્મ યા નારાયણ સર્વવ્યાપી અને સર્વાન્તર્યામી હોવા ઉપરાંત વાસ્તવિક મંગળગુણનું નિધાન છે. તેના મૂળ સ્વરૂપમાં તેા તે કૂટસ્થ જ છે, પણ પોતાની શક્તિઓથી તે પોતાના અવ્યક્ત યા કારણાવસ્થ અચિત્ અને ચિત્-તત્ત્વરૂપ સૂક્ષ્મ શરીરને વ્યક્ત યા કાર્યાવસ્થ બનાવે છે. નારાયણની શક્તિથી જ પ્રકૃતિ અને જીવતત્ત્વ, જે પોતાના શરીરરૂપે પોતાની સાથે હતાં તે જ, *સંચાલિત થાય છે. અને તે અચિત્ તેમજ ચિત્સૃષ્ટિ અર્થાત્ જડ-ચેતનજગત* વાસ્તવિક છે, માયિક નથી. રામાનુજે પરબ્રહ્મને ઈશ્વર અને વાસુદેવરૂપે સ્થાપવામાં મુખ્યપણે આગમનો જ આધાર સ્વીકાર્યો છે, અને કહ્યું છે કે અનુમાન એ સ્થાપના માટે સમર્થ પ્રમાણ છે જ નહિ. વળી તેણે પ્રાણિકર્મસાપેક્ષ સૃષ્ટિની રચના ઈશ્વર દ્વારા સ્વીકારી છે, છતાંય ઈશ્વરેચ્છાનું સ્વાતન્ત્ર્ય પણ સાચવ્યું છે. પોતાના પૂર્વગુરુ યામુનાચાર્યથી અનુમાનપ્રમાણની પ્રધાનતાની બાબતમાં જુદા પડીને પણ રામાનુજે આગમપ્રમાણથી વાસુદેવ યા નારાયણરૂપ પરબ્રહ્મનું સ્થાપન કરવામાં ઉપનિષદોનો ઉપયોગ છૂટથી કર્યો છે, અને જ્યાં જ્યાં શંકરે કેવલાદ્વૈતપરક અર્થ ઘટાવ્યેા હતો ત્યાં પણ એણે, વિશિષ્ટાદ્વૈતપરક અર્થ તારવી, બતાવ્યું છે કે ઉપનિષદો અને

બ્રહ્મસૂત્રનું તાત્પર્ય નારાયણરૂપ પરબ્રહ્મમાં જ છે. અને એ પણ ઘટાવ્યું છે કે એ નારાયણ પરબ્રહ્મ જ ચેતનાચેતન જગતનાં ઉપાદાન અને નિમિત્તકારણ છે.[1]

નિમ્બાર્કે પણ બ્રહ્મતત્ત્વની ઈશ્વરરૂપે સ્થાપના કરી તેને જ વિષ્ણુ કહેલ છે. એ પણ પારમાર્થિક ભેદાભેદ યા દ્વૈતાદ્વૈતવાદી છે. એને મતે પણ પરમબ્રહ્મ વિષ્ણુ જ વાસ્તવિક ચરાચર જગતનું ઉપાદાન અને નિમિત્તકારણ છે. એ પણ પોતાની સ્થાપનામાં મુખ્યપણે આગમપ્રમાણનો આધાર લે છે, અને પ્રાણિકર્મસાપેક્ષ જ સૃષ્ટિ સ્વીકારે છે.[2]

વિજ્ઞાનભિક્ષુએ સાંખ્ય, યોગ અને વેદાન્તની વ્યાખ્યાઓ કરી છે. તેણે પણ બ્રહ્મસૂત્રની વ્યાખ્યા કરતાં પોતાના ભાષ્યમાં બ્રહ્મતત્ત્વને ઈશ્વરરૂપે સ્થાપ્યું છે. પણ તેણે ભાસ્કર, રામાનુજ આદિ કરતાં પોતાનો રાહ જુદો લીધો છે. તેણે પરબ્રહ્મને ઈશ્વર સ્થાપતી વખતે યોગપરંપરાસંમત ઈશ્વરની સ્થાપનામાં લીધેલ યુક્તિનો ઉપયોગ કરી કહ્યું છે કે સત્ત્વરૂપ શુદ્ધ પ્રકૃતિનું અવલંબન કરી બ્રહ્મ પોતામાં જ સદા વર્તમાન એવા પ્રકૃતિ અને પુરુષતત્ત્વને સર્જે છે, વિકસાવે છે. પ્રકૃતિ અને પુરુષો–જીવો એ વાસ્તવિક છે, બ્રહ્મથી ભિન્ન પણ છે; છતાં તે બ્રહ્મરૂપ અધિષ્ઠાન સિવાય અન્યત્ર રહેતા જ નથી. તેથી તે ભિન્ન છતાં બ્રહ્મથી અવિભક્ત છે. અને એણે બ્રહ્મતત્ત્વની ઉપાદાન યા નિમિત્તકારણરૂપે ચાલુ વ્યાખ્યા છોડી અધિષ્ઠાનકારણરૂપે વ્યાખ્યા કરી, અને કહ્યું કે આ અધિષ્ઠાનકારણ એ સમવાયિ, અસમવાયિ અને નિમિત્તકારણથી જુદું જ ચોથા પ્રકારનું કારણ છે. જેમાં અવિભાગરૂપે કાર્ય રહેતું હોય અને જેનાથી ઉપષ્ટંભ પામી પ્રવૃત્તિ કરી શકતું હોય તે જ અધિષ્ઠાનકારણ. આવું અધિષ્ઠાન-કારણ બ્રહ્મ છે અને પ્રકૃતિ–પુરુષ એમાં જ અવિભક્ત થઈ રહે છે. તેથી વિજ્ઞાન-ભિક્ષુ અવિભાગાદ્વૈતવાદી કહેવાય છે. એ શંકરના માયાવાદનો બહુ જ ઉગ્રપણે વિરોધ કરે છે અને ઉપનિષદો તેમ જ અનેક પુરાણ, સ્મૃતિ આદિને આધારે બ્રહ્મનું નિર્વિભાગા-દ્વૈતરૂપે સ્થાપન કરી તેને જ ઈશ્વર કહે છે. વિજ્ઞાનભિક્ષુ બ્રહ્મને જ ઈશ્વર માની

---

૧. જુઓ, દાસગુપ્તા—ઉક્ત પુસ્તક, ભા. ૩, પૃ. ૧૫૬;

सूक्ष्मचिदचिद्वस्तुशरीरस्यैव ब्रह्मणः स्थूलचिदचिद्वस्तुशरीरत्वेन कार्यत्वात् ।

—શ્રીભાષ્ય. ૧.૧.૧.

(ચોખમ્બે સંસ્કૃત સિરીઝ; પૃ. ૧૧૧.)

૨. જુઓ, દાસગુપ્તા—ઉક્ત પુસ્તક, ભા. ૩, પૃ. ૪૦૫–૪૦૬ આદિ; તથા

નિમ્બાર્કભાષ્ય (બ્રહ્મસૂત્ર) ૧.૧.૪—तस्मात् सर्वज्ञः सर्वाचिन्त्यशक्ति-विश्वजन्मादिहेतुर्वेदैकप्रमाणगम्यः सर्वाभिन्नाभिन्नो भगवान् वासुदेवो विश्वात्मैव जिज्ञासाविषयस्तत्रैव सर्वं शास्त्रं समन्वेतीत्यौपनिषदानां सिद्धान्तः ॥

જ્યારે બ્રહ્મસૂત્ર ઉપર લખે છે ત્યારે એ સ્પષ્ટ દીસે છે કે તેણે યોગભાષ્ય ઉપર વાર્તિક લખતી વખતે ઈશ્વરસ્વરૂપ માટે જે યુક્તિ વાપરેલી તેને જ બ્રહ્મના પ્રતિપાદનમાં તે લે છે. એટલે એમ કહી શકાય કે વિજ્ઞાનભિક્ષુ એ શંકરની પેઠે સાંખ્ય અને સાંખ્ય–યોગ પરંપરાને અવૈદિક નથી માનતો. તે તો એટલે સુધી કહે છે કે સાંખ્યસંમત પ્રકૃતિ એ વૈદિક છે. તે તેના આધારો પણ ટાંકે છે, અને કહે છે કે અલબત્ત, પ્રકૃતિ એ બ્રહ્મનો અંશ છે એટલું જ. વળી બ્રહ્મને ઈશ્વરકાર્ય કરવું હોય ત્યારે જે અનાદિશુદ્ધ સત્ત્વનો આશ્રય લેવો પડે છે તે માયાની પેઠે અસત્ યા અપારમાર્થિક નથી. બ્રહ્મસૂત્રની વ્યાખ્યા કરતાં સાંખ્યમતનો નિષેધ કરવાનો પ્રસંગ આવે છે, ત્યારે તે મુખ્યપણે એટલું જ કહે છે કે પ્રકૃતિરૂપ મૂળ કારણ એ માત્ર અનુમાનથી સિદ્ધ ન થઈ શકે. એ સૃષ્ટિને પ્રાણિકર્મસાપેક્ષ માને છે.[1]

વલ્લભાચાર્યે પણ બ્રહ્મને ઈશ્વરરૂપ સ્થાપવા પોતાના ભાષ્યમાં પ્રયત્ન કર્યો છે. દેખીતી રીતે એ પ્રયત્ન બીજા આચાર્યોથી ભિન્ન ભાસે છે, પણ વસ્તુતઃ એમની પ્રક્રિયા મૂળમાં રામાનુજ આદિથી જુદી નથી. વલ્લભાચાર્ય શુદ્ધાદ્વૈતવાદી હોઈ બ્રહ્મને વિશ્વસ્વરૂપ અને વિશ્વને બ્રહ્મસ્વરૂપ કહે અને વિશ્વનું પારમાર્થિકત્વ સ્થાપે એટલું જ. એમણે વળી બ્રહ્મરૂપ ઈશ્વરને જગતનું કારણ કહેતી વખતે બીજા પૂર્વવર્તી આચાર્યો કરતાં પરિભાષા જુદી વાપરી છે. તે કહે છે કે ઈશ્વર-બ્રહ્મ એ વિશ્વનું ઉપાદાન કારણ નહિ પણ સમવાયિકારણ છે. અને એમણે સમવાયિકારણની વ્યાખ્યા પણ કાંઈક અંશે ન્યાયવૈશેષિકની વ્યાખ્યા કરતાં જુદી કરી છે. બ્રહ્મને જ મુખ્યપણે આગમપ્રમાણથી એ સ્થાપે છે, અને સૃષ્ટિને પણ પ્રાણિકર્મસાપેક્ષ સ્વીકારે છે, છતાં ઈશ્વરની ઇચ્છા યા લીલાનું પૂર્ણ સ્વાતંત્ર્ય સાચવે છે.

વલ્લભાચાર્યે એક પ્રશ્ન એ ઉઠાવ્યો છે કે જો ઈશ્વરતત્ત્વ સત્, ચિત્ અને આનંદરૂપ હોય તો એના કાર્ય યા પરિણામરૂપ વિશ્વમાં પણ તે સમવાયિકારણરૂપ ઈશ્વરના ત્રણ અંશો અનુભવાવા જોઈએ; જ્યારે અચિત્ યા ચિત્જગતમાં સમાનપણે તો માત્ર અસ્તિત્વઅંશ જ અનુભવાય છે, અને જીવજગતમાં ચૈતન્ય અનુભવાય છે, અને તે પણ તારતમ્યથી અનુભવાય છે. જો ઈશ્વર-બ્રહ્મ અને વિશ્વનો અભેદ હોય, અથવા કહો કે વિશ્વ સમવાયિકારણનું કાર્ય હોય, તો એ કાર્યમાં સમવાયિકારણના બધા ગુણો સમાનપણે આવવા જ જોઈએ; પણ તે સમાનપણે અનુભવાતા નથી. આમ કેમ? આનો ઉત્તર એમણે બ્રહ્મસૂત્ર ૧.૧.૩ ના ભાષ્યમાં સંક્ષેપમાં પણ બુદ્ધિગ્રાહ્ય રીતે આપ્યો છે. અને એ સંક્ષેપનો વિસ્તાર ભાષ્યના ટીકાકાર

૧ જુઓ, દાસગુપ્તા—ઉક્ત પુસ્તક, ભા. ૩, પૃ. ૪૪૫-૪૯૫; તથા [
૧.૧.૯, ૨.૧.૩૨.

પુરુષોત્તમજીએ કર્યો છે તે કહે છે કે સમવાયિકારણરૂપ બ્રહ્મના સત્વ આદિ ગુણો કાર્યજગતમા તારતમ્યથી વ્યક્ત થતા દેખાય છે, તેનુ કારણ આવરણભગનુ તારતમ્ય છે. અચિત્‌વિશ્વમા ચૈતન્ય વ્યક્ત નથી, ત્યા તેનુ આવરણ છે, પણ ચિત્‌જગતમા એ આવરણ શિથિલ હોઈ ચૈતન્ય અનુભવાય છે અને ચિત્‌જગતમા પણ ચૈતન્યનુ તારતમ્ય છે તેનુ કારણ પણ આવરણભગનુ તારતમ્ય છે શુદ્ધ આનદાશ તો ઈશ્વરમા જ અભિવ્યક્ત હોય છે

વલ્લભાચાર્યને એ પ્રશ્ન પણ થયો કે જો વિશ્વનુ મૂળ કારણ ત્રિગુણાત્મક પ્રકૃતિ મનાય છે અને તેનાથી જ વિશ્વવૈચિત્ર્યની ઉપપત્તિ સાખ્યાચાર્યો કરતા આવ્યા છે, તો એ મૂળતત્ત્વને ખસેડી તેના સ્થાનમા અતિરિક્ત બ્રહ્મતત્ત્વની ઈશ્વરરૂપે સ્થાપના કરવામા વિશેષતા શી છે ? આનો ઉત્તર તેમણે આપ્યો છે તે કહે છે કે ત્રિગુણાત્મક પ્રકૃતિમા જે સત્ત્વઅશ છે તેને લીધે સુખનુ ભાન ઘટાવી ન શકાય, કેમ કે પ્રધાનજન્ય સૃષ્ટિમા સર્વત્ર સત્ત્વનો અશ તો છે જ. જો એને લીધે સુખ અને જ્ઞાન સભવિત હોય તો સમગ્ર વિશ્વમા તે એકસરખા અનુભવાવા જોઈએ પણ આપણે જોઈએ છીએ કે કોઈ એક જ વસ્તુ અનેક જીવોને સમાન કાળમા સુખ, દુ ખ અને મોહનુ કારણ બને છે તેમ જ એક જીવને પણ કાળભેદે એ જ વસ્તુ સુખ, દુ ખ આદિ રૂપ બને છે. તેથી સુખ, દુ ખ, જ્ઞાન આદિનો થતો અનુભવ સત્ત્વ આદિ ગુણમૂલક માનવો ન જોઈએ, પણ ઈશ્વરગત ચિત્ આનદશક્તિની તારતમ્યયુક્ત અભિવ્યક્તિને જ આભારી છે, એમ માનવુ જોઈએ. આ રીતે વલ્લભાચાર્યે મૂળકારણ પ્રકૃતિના સ્થાનમા બ્રહ્મની પ્રતિષ્ઠા કરી અને તેને જ પરમેશ્વર કહ્યો [૧]

શ્રી ચૈતન્યપ્રભુની પ્રક્રિયામા તત્ત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ કોઈ ખાસ નવો મુદ્દો નથી.

હવે છેલ્લે શૈવાચાર્ય શ્રીકઠને લઈ જોઈએ કે તે બ્રહ્મસૂત્રની વ્યાખ્યામા બ્રહ્મને ઈશ્વર તરીકે સ્થાપતા કયુ દૃષ્ટિબિન્દુ સ્વીકારીને ચાલે છે શ્રીકઠ અન્ય પૂર્વાચાર્યોની પેઠે કહે છે કે બ્રહ્મ સચ્ચિદાનદ રૂપ છે, પણ તે શિવરૂપે છે, અને એ જ ઈશ્વર છે. વળી, એ ઈશ્વર, કેટલાક માહેશ્વરો યા શૈવો કહે છે તેમ, માત્ર નિમિત્ત કારણ નથી, પણ ઉપાદાન અને નિમિત્ત ઉભય સ્વરૂપ છે. શ્રીકઠ એ માટે સમવાયિ-

---

૧ જુઓ અણુભાષ્ય ૧ ૧ ૩ . तद् ब्रह्मैव. समवायिकारणम्। कुत॰। समन्वयात् सम्यगनुवृत्तत्वात्। अस्तिभातिप्रियत्वेन सच्चिदानदरूपेणान्वयात्। नामरूपयो कार्यरूपत्वात्। प्रकृतेरपि स्वमते तदशत्वात्। अज्ञानात् परिच्छेदाप्रियत्वे। ज्ञानेन बाधदर्शनात्। नानात्वम् वैचित्र्यमेव। તથા આ ઉપરની ગોસ્વામી પુરુષોત્તમજીકૃત ભાષ્યપ્રકાશટીકા.

કારણપદ પણ વાપરે છે. શ્રીકંઠાચાર્યનું કહેવું છે કે ઉપનિષદોમાં જે અનેક વિરોધો હતા, તેનું નિરાકરણ કરી ઉપનિષદના સાચા મર્મને દર્શાવી શકે એવા આગમો શ્વેત નામના શૈવાચાર્યે રચ્યા હતા. શ્વેત પછી બીજા પણ સત્યાવીશ શૈવાચાર્યો થયા છે. એ આગમોને અનુસરી શ્રીકંઠ ભાષ્ય રચવાનો દાવો કરે છે અને અંતે અનેક ઉપનિષદવાક્યો તેમ જ પુરાણ, સ્મૃતિને આધારે સ્થાપે છે કે મહેશ્વર એ જ પરબ્રહ્મ છે. શિવ, શર્વ, ભવ, મહેશ્વર, ઈશાન આદિ અનેક નામોથી એ જ બ્રહ્મ વ્યપદેશાય છે.

શ્રીકંઠાચાર્યે બ્રહ્મને શિવરૂપે ઈશ્વરપદનું અને તે પણ ઉપાદાન-નિમિત્તરૂપે સ્થાન આપી નકુલીશ, પાશુપત અને ન્યાય-વૈશેષિક આદિ મહેશ્વર નિમિત્તકારણ-વાદીઓથી પોતાનો દૃષ્ટિભેદ સિદ્ધ કર્યો છે. જો કે તે બ્રહ્મસૂત્રનું ભાષ્ય રચે છે, પણ તે અનેક શૈવાગમોનો આધાર લેતા હોય એમ પણ લાગે છે. એ શૈવાગમો મૂળે ઉપનિષદને આધારે રચાયા કે કોઈ દ્રાવિડ ભાષામાં વર્તમાન ગ્રંથોને આધારે રચાયા હતા તે બાબત સ્પષ્ટતા નથી થતી. પણ એમ લાગે છે કે તેમની સામે ઉપ-નિષદના વિચારનું પ્રતિબિંબ પાડે એવા કોઈ શૈવાગમો હતા જ.

શ્રીકંઠને પણ એક પ્રશ્નનો જવાબ આપવો જ પડ્યો છે. બ્રહ્મસૂત્રના બીજા અધ્યાયના બીજા પાદમાં ' पत्युरसामञ्जस्यात् ' થી શરૂ થતા અધિકરણમાં શંકરાચાર્યે ચાર પ્રકારના માહેશ્વરોના મતનો નિરાસ એ દૃષ્ટિએ કર્યો છે કે તે માહેશ્વરો, મહેશ્વરને જગતનું ઉપાદાન ન માનતા માત્ર નિમિત્તકારણ માને છે, તો તે બ્રહ્મવાદ નથી. જ્યારે શ્રીકંઠને એ જ સૂત્રોની વ્યાખ્યા કરવાનો પ્રસંગ પ્રાપ્ત થયો, ત્યારે તે પોતે તો શૈવાચાર્ય હોઈ, શિવ–બ્રહ્મપરક ભાષ્ય કરવા પ્રવૃત્ત થયા હતા. અને ઉક્ત સૂત્રસંદર્ભમાં શૈવ મતનો નિરાસ શંકરાચાર્ય આદિ અનેક આચાર્યોએ કર્યો હતો. આ સ્થળે શ્રીકંઠે શું કરવું ?–એ શ્રીકંઠ માટે પ્રશ્ન હતો. તે શૈવ હોઈ ઉક્ત સૂત્ર-સંદર્ભને, શંકરાચાર્ય આદિની પેઠે, માહેશ્વરમતનિરાસપરક તો વર્ણવી શકે નહિ. તેથી એણે પણ પોતાનો રાહ જુદી રીતે લીધો. શ્રીકંઠે કહ્યું કે એ સૂત્રસંદર્ભ જે માહેશ્વર મતનો નિરાસ કરે છે તે એકદેશીય શૈવોનો મત છે. કેટલાક શૈવો એવા પણ હતા, જે શ્રીકંઠના કથન પ્રમાણે મહેશ્વરને માત્ર નિમિત્તકારણ માનતા. તેથી શ્રીકંઠ પણ શંકરાચાર્ય આદિ આચાર્યોને અનુસરી એ સૂત્રસંદર્ભથી એકદેશીય મતનું નિરાકરણ કરે છે અને ઔપનિષદ તેમ જ સર્વસંમત શૈવાગમને અનુસરી શિવનું ઉપાદાન-નિમિત્તકારણત્વ સ્થાપે છે.[૧]

આપણે પહેલાં જોઈ ગયા છીએ કે ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરામાં ઈશ્વરકર્તૃત્વની

૧. જુઓ, શ્રીકંઠભાષ્ય ૧.૧.૨; તથા દાસગુપ્તાનું ઉક્ત પુસ્તક, ભા. ૫, પૃ. ૭૯.

માન્યતા છે. અને તે ઈશ્વર પશુપતિ યા મહેશ્વર આદિ નામે વિશેષ જ્ઞાત છે. ત્યાં તે ઈશ્વરનું કર્તૃત્વ માત્ર નિમિત્તકારણતા પૂરતું છે; તેમાં ઉપાદાનત્વનો સ્પર્શ જ નથી. અને આપણે સર્વદર્શનસંગ્રહમાંના નકુલીશ, પાશુપત તથા શૈવ દર્શનમાં જોઈએ છીએ કે તેમાં પણ પશુપતિ યા શિવને માત્ર નિમિત્તકારણરૂપે માનેલ છે. એટલે એમ કહી શકાય કે વેદાંતી છતાં જેમ મધ્વ ઇતર વેદાન્તી આચાર્યોથી જુદા પડી બ્રહ્મને માત્ર નિમિત્તકારણરૂપે વર્ણવે છે, તેમ શિવપરંપરામાં પણ બન્યું હોય. કેટલાક એવા પણ શૈવાચાર્યો હશે કે જે પોતાની શૈવ પરંપરા સાથે ઉપનિષદોનો મેળ બેસાડતા. તેવા આચાર્યો સ્વાભાવિક રીતે જ ઉપનિષદ્‌ગત બ્રહ્મને શૈવ કહી તેમા ઉપાદાન નિમિત્તત્વ ઘટાવતા; તો બીજા તે વિચારથી જુદા પડી માત્ર નિમિત્તકારણરૂપ ઈશ્વર માનતા. શ્રીકંઠ વેદાંતપરંપરાને અનુસરી વધારે પ્રમાણમાં ઉપનિષદોનો આશ્રય લે છે, તો ન્યાય-વૈશેષિક, નકુલીશ, પાશુપત, શૈવ આદિ કાં તો પ્રધાનપણે તર્કનો આશ્રય લે છે અને કાં તો તેઓ બીજા પોતાના સ્વતંત્ર શૈવાગમોને પ્રમાણ માની વર્તે છે.[1]

અહીં ખાસ નોંધવા જેવી એક બાબત એ છે કે શ્રીકંઠ શિવને બ્રહ્મરૂપે સ્થાપે છે ત્યારે તે કહે છે કે સૂક્ષ્મ અચિત્ અને ચિત્‌શક્તિયુક્ત બ્રહ્મ તે કારણબ્રહ્મ છે અને સ્થૂલ યા દૃશ્યમાન અચિત્-ચિત્‌યુક્ત વિશ્વ તે કાર્યબ્રહ્મ છે. શ્રીકંઠનું આ કથન શ્રીરામાનુજાચાર્યની માન્યતાનુ પ્રતિબિમ્બમાત્ર છે. રામાનુજે સૂક્ષ્મ અચિત્ અને ચિત્‌ને શરીર કહી એને બ્રહ્મનું કારણાવસ્થરૂપ કહેલું છે, અને વ્યક્ત યા સ્થૂલ પ્રપંચને બ્રહ્મનું કાર્યાવસ્થરૂપ કહેલું છે. આ બન્ને અનુક્રમે શૈવ અને વૈષ્ણવ આચાર્યો પરિણામવાદી છતાં તે પરિણામનો આધાર બ્રહ્મની શક્તિ છે એમ કહી બ્રહ્મને કૂટસ્થનિત્ય યા અપરિણામી ઘટાવે છે. શ્રીકંઠ તો સ્પષ્ટ કહે છે કે પરિણામ એટલે વિકાર. જે પરિણામી હોય તે વિકારી હોય જ. એટલે બ્રહ્મને નિર્વિકાર રાખવા તે પરિણામોને બ્રહ્મની શક્તિઓ ઉપર લાદે છે. બ્રહ્મમાં એવી શક્તિઓ અનેક છે. શ્રીવલ્લભાચાર્યનો મત અવિકૃતપરિણામવાદ કહેવાય છે. તેનું રહસ્ય શ્રીકંઠના કથનમાં જ છે. શ્રીકંઠ પરિણામને વિકાર કહે તો ફલિત એ જ થાય કે પરિણામી બ્રહ્મ એ વિકારી છે. વલ્લભાચાર્ય બ્રહ્મપરિણામવાદી છે, એટલે એમના મત ઉપર વિકારી બ્રહ્મવાદનો આરોપ કોઈ પણ સહેલાઈથી કરી શકે. સંભવ છે કે એવા આરોપથી મુક્ત રહેવા એમણે પોતાના વાદને અવિકૃતપરિણામવાદ કહ્યો હોય.[2]

ઈશ્વર સંબંધી વિવિધ માન્યતાઓનો સાર

ઉપર જે ઈશ્વરતત્ત્વની કાંઈક વિગતે ચર્ચા કરી છે તેનો સાર નીચે પ્રમાણે છે:—

---

૧. જુઓ, દાસગુપ્તા—ઉક્ત પુસ્તક, ભા. ૫, પૃ. ૬૫થી; તથા શ્રીકંઠભાષ્ય ૧.૧.૨.

૨. જુઓ, શ્રીકંઠભાષ્ય ૧.૧.૫......कारणविकृतिरूपत्वात्परिणामस्य ।

૧. પરમાણુવાદીઓમાં મુખ્ય બે પરંપરા છે. જૈન અને બૌદ્ધ એ પરમાણુવાદી છતાં ઈશ્વરને સ્વતંત્ર વ્યક્તિ તરીકે સ્થાન આપતી જ નથી; જ્યારે મધ્વ અને ન્યાય વૈશેષિક આદિ પરંપરાઓ ઇશ્વરને સ્વતંત્ર વ્યક્તિ માને છે ખરી, પણ તેને કેવળ નિમિત્તકારણરૂપે સ્થાપે છે.

૨. મૂળએકતત્ત્વવાદી સાંખ્યપરંપરામાં જે ૨૪ કે ૨૫ તત્ત્વવાદી છે તે તો ઈશ્વરને સ્થાન આપતી જ નથી, પણ ૨૬ તત્ત્વવાદી સાંખ્ય-યોગપરંપરા સ્વતંત્ર ઈશ્વરતત્ત્વ માની તેને માત્ર નિમિત્તકારણ કલ્પે છે.

૩. મૂળએકતત્ત્વવાદી છતાં પ્રધાનવાદી નહીં, પણ બ્રહ્મવાદી એવી બધી જ વેદાન્તપરંપરાઓ બ્રહ્મને જ વિશ્વનું ઉપાદાન અને નિમિત્તકારણ કહી તેને જ ઈશ્વર તરીકે ઘટાવે છે. કોઈ વેદાન્તી એવા બ્રહ્મને માત્ર ઈશ્વર, પરમેશ્વર જેવું સાધારણ વિશેષણ આપી વર્ણવે છે; તો બીજા કોઈ નારાયણ, વાસુદેવ, કૃષ્ણ, શિવ જેવાં સાંપ્રદાયિક નામોથી પણ વર્ણવે છે. પણ બધા જ એક યા બીજી રીતે પોતાના વિચારનું મંડાણ બ્રહ્મતત્ત્વ ઉપર યોજે છે.

૪. શંકરથી માંડી બધા જ બ્રહ્મસૂત્રના ભાષ્યકારોનું એક વલણ સમાન રહ્યું છે કે તેઓ મૂળતત્ત્વ તરીકે બ્રહ્મની પ્રતિષ્ઠા કરવા છતાં અને તેમાં જ વિશ્વનુ ઉપાદાનાભિન્ન નિમિત્તકારણત્વ સ્થાપવા છતાં, સાંખ્યસંમત પ્રકૃતિ અને પ્રાકૃત કાર્યોનો આશ્રય લીધા વિના, પોતાનું કોઈ મન્તવ્ય વ્યવસ્થિતપણે ગોઠવી શકતા નથી. બીજી રીતે એમ કહી શકાય કે આ બધા જ બ્રહ્મવાદીઓની અદ્વૈત ભૂમિકાનુ સમર્થન છેવટે સાંખ્યસંમત પ્રકૃતિતત્ત્વના આશ્રયથી જ સુઘટિત કરવામાં આવે છે. જો દરેક બ્રહ્મવાદીના સમર્થનમાંથી સાંખ્ય પ્રક્રિયાને સેરવી લેવામાં આવે તો કોઈ પણ બ્રહ્મવાદ ઊભો જ થઈ શકતો નથી. તેથી એમ કહી શકાય કે પ્રધાનૈકતત્ત્વવાદી સાંખ્ય વિચારકોએ પ્રધાનમાં જે સ્વતંત્ર કર્તૃત્વ તેમ જ ઉપાદાનાભિન્ન-નિમિત્તકારણત્વ કલ્પ્યું અને માન્યુ હતું તે જ બ્રહ્મવાદીઓએ પ્રધાનમાંથી ખેસવી બ્રહ્મમાં ઘટાવ્યું છે, અને સાંખ્યસંમત પ્રકૃતિને એક યા બીજી રીતે એક યા બીજે નામે સ્વીકારીને પણ, તેના સ્વતંત્ર કર્તૃત્વનો ઉપનિષદોને આધારે તેમજ તર્કને આધારે નિષેધ કર્યો છે.

દર્શન અને જીવન

જીવન સાથે દર્શનનો શો સંબંધ છે અને તેનો વિકાસક્રમ કેવો છે એ ભાવને દર્શાવતો કઠોપનિષદમાં એક મંત્ર છે :

पराचि खानि व्यतृणत्स्वयम्भूस्तस्मात्पराङ् पश्यति नान्तरात्मन् ।
कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन् ॥

આ મંત્ર કહે છે કે સ્વતઃસિદ્ધ એવા જીવાત્માની નેત્ર વગેરે ઇન્દ્રિયો બહિર્મુખ પ્રવૃત્તિ કરવાના સ્વભાવવાળી રચાયેલી છે. તેથી એ જીવાત્મા ઇન્દ્રિયો દ્વારા પ્રથમ પ્રથમ બાહ્ય રૂપાદિ વિષયોને જ જાણે છે; પણ અન્તરાત્માને—પોતાના આંતરિક સ્વરૂપને—તે જીવાત્મા જાણતો નથી. આમ છતાં કોઈ કોઈ ધીરજધારી વ્યક્તિ એવી હોય છે કે જે અમૃતત્વ અર્થાત્ પોતાના આંતરિક અને પારમાર્થિક સ્વરૂપને જાણવા અને પામવા ઇચ્છતી હોય છે. તેથી તે એ બહિર્મુખ ઇન્દ્રિયદ્વારોને આવૃત્ત કરે છે અર્થાત્ એ દ્વારોને અંતર્મુખ બનાવી પોતાના સ્વરૂપદર્શન તરફ વાળે છે. જ્યારે આમ કરે છે ત્યારે તે વ્યક્તિને અંતરાત્માનું ઈક્ષણ એટલે દર્શન સિદ્ધ થવા પામે છે.

દર્શનવિદ્યાનું પ્રભવસ્થાન માનવ છે, પણ મનુષ્યને પોતાના ખરા સ્વરૂપનું દર્શન એકાએક ન થતાં ક્રમે જ થાય છે. જેમ શિશુ ઉંમર વધવા સાથે જ ક્રમે ક્રમે જ્ઞાન અને અનુભવની વૃદ્ધિ કરતું જાય છે તેમ માનવજાતિનું છે. ઇન્દ્રિયોની સહજ રચના જ એવી છે કે તે મનુષ્યને પણ ઇતર પ્રાણીઓની જેમ પ્રથમ બાહ્ય વિશ્વના અવલોકનની તરફ જ પ્રેરે છે; પણ બાહ્ય વિશ્વના અવલોકનની યાત્રા કરવામાં ગમે તેટલો રસ કે આનંદ સધાતો હોય છતાં માનવબુદ્ધિ એમાં અંતિમ સંતોષ અનુભવતી નથી. આમ થાય છે ત્યારે એ જ માનવ ઇન્દ્રિયોને તેના બહિર્ગામી વ્યાપારથી મુક્ત કરવા પ્રયત્ન કરે છે અને એને અંતર્મુખ બનાવે છે. જ્યારે તે ઇન્દ્રિયો અંતર્મુખ થઈ શક્તિ વિકસાવે છે ત્યારે તેની સામે અગાઉ નહિ દેખેલ એવું અંતર્જગત યા આત્મસ્વરૂપ પ્રગટ થાય છે. આ અંતર્જગતનું દર્શન અંતે અમૃતદર્શન યા પરમાત્મદર્શનમાં પરિણમે છે. આ રીતે દર્શનવિદ્યા પણ પ્રથમ બાહ્ય જગતના નિરૂપણમાં પ્રવૃત્ત થાય છે. ત્યાર બાદ તે ઊંડાણ કેળવતાં કેળવતાં આંતરજગત યા આત્મનિરૂપણ ભણી વળે છે. અને એના પરિપાકરૂપે એમાં પરમાત્માનું નિરૂપણ પણ આવે છે. એડવર્ડ કેર્ડે ધર્મવિકાસની ત્રણ ભૂમિકાઓ સૂચવી છે; જેમ કે, "We look out before we look in; and we look in before we look up."

આ કથન કઠોપનિષદના મંત્રનો જ પ્રતિઘોષ છે. આ જ ક્રમને ઉપનિષદોમાં અધિભૂત, અધિદૈવ અને અધ્યાત્મપદથી સૂચવવામાં આવેલ છે. ઉપનિષદોમાં અને અન્યત્ર, જ્યાં જ્યાં અપરા અને પરા વિદ્યાનો અથવા લૌકિક અને લોકોત્તર વિદ્યાનો નિર્દેશ છે ત્યાં, આ જ વસ્તુ સૂચવાયેલી છે. મનુષ્ય પ્રથમ પ્રથમ અપરા વિદ્યા યા લૌકિક વિદ્યા તરીકે ઓળખાતી દુન્યવી અનેક વિદ્યાઓને ખેડે છે, પણ માત્ર એ વિદ્યાઓમાં જ તે વિશ્રામ નથી લેતો. તેથી આગળ વધી તે પરા વિદ્યા ભણી પ્રસ્થાન કરે છે. એ પરા વિદ્યા તે જ આત્મવિદ્યા અને પરમાત્મવિદ્યા.

નારદ અને શૌનક જેવાં આખ્યાનો દ્વારા એ સૂચવવામાં આવ્યું છે કે અનેક જાતની અપરા વિદ્યાઓ મેળવ્યા છતાં તેમને તેમાં રતિ ન ઊપજી અને તેઓ પરા વિદ્યા માટે યોગ્ય ગુરુ પાસે ગયા. એ આખ્યાનોમાં પરા વિદ્યાનો અર્થ એક જ છે અને તે અર્થ એટલે આત્મવિદ્યા. આત્મવિદ્યામાં જિજ્ઞાસુ પોતાના વૈયક્તિક સ્વરૂપ ઉપરાંત સર્વગત યા સર્વસાધારણ પરમાત્મસ્વરૂપને પણ જાણવા તલસે છે. શંકરાચાર્ય ઉપનિષદના શબ્દને જ અનુસરી અર્થ કરતાં કહે છે કે હું મંત્રવિદ્ અર્થાત્ કર્મવિદ્ છું યા હું સાર્થક વેદ આદિ અપરા વિદ્યાઓ જાણું છું, પણ આત્મવિદ્ નથી અર્થાત્ પરા વિદ્યાથી અનભિજ્ઞ છું. રામાનુજ અપરા વિદ્યાનો શાબ્દિક અર્થ ન લેતાં પરોક્ષ વિદ્યા એવો ભાવ તારવી પરા વિદ્યાને અપરોક્ષ જ્ઞાન અર્થમાં લે છે. ગમે તે અર્થ લઈએ, પણ વાત છેવટે એ જ ફલિત થાય છે કે પ્રથમ અપરા વિદ્યાઓ ખેડાઈ, જેમાં આત્મજ્ઞાનનું મુખ્ય લક્ષ્ય ન હતું યા ઓછામાં ઓછું હતું, અને પછી જ જિજ્ઞાસુવર્ગ પરા વિદ્યા ભણી વળ્યો, અર્થાત્ વધારે ને વધારે પોતાના અને પરમાત્માના સ્વરૂપને તેમ જ એના સંબંધને જાણવા, અનુભવવા ભણી વળ્યો.

માનવ-જિજ્ઞાસા અને એના પ્રયત્નની વિદ્યાયાત્રાને પરિણામે એણે ત્રણ વિષયોનું ખેડાણ કર્યું. એ જ વિષયો જગત, જીવ અને ઈશ્વરરૂપે દર્શનવિદ્યાના મુખ્ય પ્રતિપાદ્ય બન્યા છે.

ઉક્ત ત્રણ વિષયોનું ખેડાણ અનેક પુરુષોએ જુદા જુદા ક્ષેત્રમાં અને જુદે જુદે કાળે કર્યું છે. દરેકનાં શક્તિ, ભૂમિકા, દૃષ્ટિ અને સાધન પણ એકસરખાં નથી રહ્યાં. તેથી સત્યશોધનો આગ્રહ એકસરખો હોવા છતાં એ શોધનાં પરિણામો એકસરખાં આવેલાં નથી દેખાતાં. આને લીધે જ, આપણે જોઈએ છીએ કે, બાહ્ય જગતના તેમ જ અંતરાત્મા અને પરમાત્માના સ્વરૂપ પરત્વે અનેક પ્રસ્થાનો પ્રવૃત્ત થયાં છે. આ પ્રસ્થાનોમાં દેખીતી રીતે, અને કેટલીક વાર તાત્ત્વિક રીતે, ભેદ દેખાય છે; છતાં એ બધાંમાં અંતર્ગત મુખ્ય સૂર એ લાગે છે કે દરેક પ્રસ્થાન સત્ય સિવાય બીજા કશાની આકાંક્ષા સેવતું નથી. દાર્શનિક પ્રસ્થાનોની આ એક સિદ્ધિ જ છે. જો દરેક પ્રસ્થાનનો આગ્રહ સત્યનો જ હોય તો એ દ્વારા માણસ ક્યારેક ને ક્યારેક અજ્ઞાનગ્રંથિને નિવારી શકે.

મનુષ્યે જે જે વિદ્યાઓ ખેડી છે તે બધી જ પોતાના પુરુષાર્થને સિદ્ધ કરવા. એણે અર્થ-કામ સિદ્ધ કરવા વિદ્યાઓ ઉપજાવી. વળી, એણે ધર્મ સિદ્ધ કરવા પણ વિદ્યાઓ ઉપજાવી અને અંતે એણે મોક્ષ સિદ્ધ કરવાના માર્ગો પણ વિચાર્યા; એટલું જ નહિ, પણ ઘણા દાખલાઓમાં એ માર્ગો ઉપર ચાલી એણે એમને અનુભવથી

પણ કર્યા આ રીતે મનુષ્યે આજ સુધીમા વિદ્યા અને અનુભવની સુદીર્ઘ યાત્રા કરી છે એ યાત્રાના જે પરિણામો ભારતીય વાડ્મયમા તૃપ્તિકર રીતે વર્ણવાયેલા મળે છે, તેના ચિર પરિશીલન અને તજ્જન્ય રસાસ્વાદની એક નજીવી વાનગીરૂપે મે આ વ્યાખ્યાનોમા એનુ નવનીત આપવા પ્રયત્ન કર્યો છે

ઉદ્દેશ એ છે કે, પ્રત્યેક દર્શનવિદ્યાનો અભ્યાસી જગત, જીવ અને ઈશ્વર પરત્વે તે તે ભારતીય દર્શનો શુ શુ અને કઈ કઈ રીતે વિચારતા આવ્યા છે, તે સક્ષેપમા સમજી શકે અને એ વિચારોનુ તુલનાત્મક અધ્યયન પણ કરી શકે. મૂળ પ્રશ્નો પરત્વે સમજણ થાય તો એમાથી વિગતે જાણવાની જિજ્ઞાસા ઉદ્ભવે અને એ જિજ્ઞાસા સતોષવા તે મૂળ ગ્રથો અવગાહવા ભણી વળે આ દૃષ્ટિએ તે તે વિષય પરત્વે અને તે તે વિષયને લગતા મતભેદો પરત્વે ઉપયોગી થઈ શકે એવા અનેક મહત્ત્વના ગ્રથોની સૂચના પણ મે ટિપ્પણોમા કરી છે

મે જગત, જીવ અને ઈશ્વર એ ત્રણ વિષયોને લગતા દાર્શનિક પ્રસ્થાનોના વિચારભેદો જ નથી દર્શાવ્યા, પણ એ વિચારભેદો કઈ કઈ દૃષ્ટિમાથી અસ્તિત્વમા આવ્યા અને કઈ કઈ રીતે વિકસ્યા અને એમા પરસ્પર સમતા કે વિષમતા શી છે, એ દર્શાવવા પણ સ્વલ્પ યત્ન કર્યો છે, જેથી દરેક પ્રસ્થાનપ્રવર્તકના મૂળ આશયને સમજવામા મદદ મળે

[દર્શનવિદ્યા એ છેવટે માણસને પોતાનુ સ્વરૂપ વિચારવા અને તેને અનુભવવા પ્રેરે છે આ પ્રેરણા મનુષ્યને વિશ્વ સાથેના તેમજ ઇતર પ્રાણીજગત સાથેના તેના સબધ વિશે વિચાર કરવામા મદદ કરે છે આ વિચારમાથી મનુષ્યનુ રૂપાન્તર થાય છે તેનુ જીવન માત્ર સ્થૂળલક્ષી મટી સૂક્ષ્મલક્ષી અને સર્વલક્ષી થવાની દિશામા વળે છે, જેને લીધે તે વ્યક્તિરૂપે જુદો દેખાવા છતા તાત્ત્વિક રીતે સર્વમા આત્મૌપમ્યની અથવા તો અભેદની દૃષ્ટિ કેળવે છે. આ દૃષ્ટિ જ માનવતાનુ સાધ્ય છે અને એ જ ચરિત્રનિર્માણનો પાયો છે. જ્યા દર્શનવિદ્યાને લીધે ખરેખરી દાર્શનિક દૃષ્ટિ યા પરા વિદ્યાનો સ્પર્શ થયો ત્યા જીવનનુ ઊર્ધ્વીકરણ અવશ્યભાવી છે. એ ઊર્ધ્વીકરણ સિદ્ધ કરવાનો પ્રયત્ન એ જ અધ્યાત્મયોગ યા યોગવિદ્યા.]

ભારતીય તત્ત્વવિદ્યા એ માત્ર તત્ત્વના નિરૂપણમા કૃતાર્થ નથી થઈ, એણે તો મુખ્યપણે અધ્યાત્મયોગ યા યોગવિદ્યાનો માર્ગ ખેડવાની ભૂમિકા જ પૂરી પાડી છે જો આ યોગમાર્ગનો વિચાર અને તે વિશેના શાસ્ત્રોમા નોધાયેલો તેમજ પરપરાઓમા પ્રચલિત અનુભવ છોડી દેવામા આવે તો પછી ભારતીય દર્શનવિદ્યામા કાઈ જીવાતુભૂત તત્ત્વ રહેવા પામતુ જ નથી આ દૃષ્ટિએ આ વ્યાખ્યાનોમા યોગ યા

અધ્યાત્મવિદ્યાની ચર્ચા કરવી પ્રાપ્ત હતી. છતાં વ્યાખ્યાનોની એક મર્યાદા હોઈ મેં એ વિશે કાંઈ ચર્ચા કરી નથી. વળી, મેં અન્યત્ર 'અધ્યાત્મવિચારણા'[૧] નામક વ્યાખ્યાનોમાં એ વિશે યથામતિ ચર્ચા પણ કરી છે.

દર્શનવિદ્યાનો અંતિમ પ્રશ્ન તો આત્મતત્ત્વ ને પરમાત્મતત્ત્વની વિચારણા, એ છે. આ વિચારણા અનેક યુગો થયાં અનેક વ્યક્તિઓએ કરી છે, પણ તે બધાની રીતિ એકસરખી જ નથી રહી. જેમ ઉપર સૂચવાયું તેમ, માણસ પહેલવહેલાં બાહ્ય જગતને જુએ છે, અર્થાત્ પોતાના દેહને જ 'હું અંતિમ છું' એમ માની પ્રવર્તે છે. આમાંથી તે ઊંડો ઊતરે ત્યારે તેને સમજાય છે કે દેહ, ઇન્દ્રિય, પ્રાણ અને મન આદિથી પણ પર એવું કાંઈક સ્વાનુભવી તત્ત્વ છે, જે ખરી રીતે હું છું. હું એ માત્ર ઇન્દ્રિયગમ્ય કે મનોગમ્ય પણ નથી; એથીય એ પર છે અને સ્વસંવેદ્ય છે. જ્યારે આટલું સમજાય છે ત્યારે તેની સામેથી દેહ, પ્રાણ આદિનાં ભેદક આવરણો કે પડળો અર્થાત્ અધ્યાસ ખસી જાય છે અને તેને જણાય છે કે જેમ તેનો અહં એ દેહાદિમાં રહેવા છતાં દેહાદિથી પર એવો ચિદાત્મા છે, તેમ પ્રાણીમાત્રના અહં વિશે પણ છે. જ્યારે આ ભાન થાય છે ત્યારે એનામાં બેમાંથી કોઈ એક વૃત્તિ સ્થિર થાય છે: કાં તો એ પોતાના ચિદાત્માને પ્રાણીમાત્રના અહં જેવો માનતો થઈ જાય છે, એટલે કે તે પ્રાણીમાત્રને આત્મૌપમ્યની દૃષ્ટિએ જ નિહાળે છે—આ એક વૃત્તિ; અને કાં તો તે પોતાના ચિદાત્માને પ્રાણીમાત્રમાં વિદ્યમાન અહંથી સર્વથા તાત્ત્વિક રીતે અભિન્ન લેખતો થઈ જાય છે—આ બીજી અભેદ યા બ્રહ્મવૃત્તિ—सर्वं खल्विदं ब्रह्म।

'જે પિંડમાં તે બ્રહ્માંડમાં' એ કહેતી પ્રમાણે જેમ દેહ, ઇન્દ્રિય, પ્રાણ આદિથી પર એવો ચિદાત્મા દેહાદિ સંઘાતમાં વસે છે, તેમ સ્થૂળ વિશ્વનાં ઘટક પાર્થિવ, જલીય આદિ ભૌતિક દ્રવ્યો અને તેથી પણ સૂક્ષ્મ વાયવીય, આકાશીય કે ચિત્ત-તત્ત્વોથી પર એવો એક સર્વવ્યાપી ચિદાત્મા પણ હોવો જ જોઈએ. જો પિંડે પિંડે ચિદાત્મા છે તો એ જ ન્યાયે સમગ્ર બ્રહ્માંડમાં પણ એવો જ, એથી ઉદાત્ત, સર્વવ્યાપી ચિદાત્મા કેમ ન હોય? એવા ચિદાત્મા વિના બ્રહ્માંડનું સચેતન સંચલન સંભવે જ કેમ? આ વિચારમાંથી બ્રહ્માંડના મૂળમાં એક બૃહતત્ત્વના અસ્તિત્વની વિચારણાએ પણ દર્શનવિદ્યામાં પ્રબળ સ્થાન લીધું છે. એ જ વિચારણા આત્મા-અભેદની માન્યતાનો પાયો છે. પિંડ વિચારણામાંથી આત્મૌપમ્યની ભાવના અને બ્રહ્માંડ-વિચારણામાંથી આત્મા-અભેદની વિચારણા એ બે જ મુખ્ય પ્રવાહો દર્શનવિદ્યાના પ્રેરક છે.

આત્મૌપમ્યની દૃષ્ટિએ જીવનમાં સમત્વભાવના કેળવી અને આત્મા-અભેદની દૃષ્ટિએ જીવનમાં વિશ્વ-ઐક્ય યા બ્રહ્મભાવના કેળવી. આ બન્ને ભાવનાઓ અન્તે તો

૧. પ્રકાશક: ગુજરાત વિદ્યાસભા, ભદ્ર, અમદાવાદ-૧.

અહિંસાને જ સિદ્ધ કરે છે. જો અહિંસા માનવજીવનમાં સાકાર ન થાય તો એ બન્ને ભાવનાઓ માત્ર શાબ્દિક બની રહે. પણ માનવજાતિએ એવા વીરો જન્માવ્યા છે, જેમણે અહિંસાને સાકાર કરી છે. [ઉપનિષદોમાં સત્, જીવ અને આત્માને જ્યારે બ્રહ્મરૂપે વર્ણવવામાં આવે છે ત્યારે એમાં બ્રહ્માંડની અભેદ-ભાવના ગુંજે છે; અને જ્યારે આત્માને દેહાદિથી પર તરીકે વર્ણવે છે ત્યારે આત્મૌપમ્યની દિશા સૂચવાય છે. અન્તે બ્રહ્મ અને સમ એ બન્ને શબ્દો અહિંસા અને તેના અનુષંગી મૂળ વ્રતોમાં એકાર્થક જ બની જાય છે.]

વ્યક્તિગત કે સામાજિક જીવનના દરેક ક્ષેત્રમાં અર્થાત્ આર્થિક, શૈક્ષણિક, રાજકારણ અને સામાજિક આદિમાં આત્મૌપમ્યમૂલક કે આત્માભેદમૂલક અહિંસાના સાચા વ્યવહારની આવશ્યકતા વધારેમાં વધારે આજે જ છે.

સૂચિ

[નોંધ :—શબ્દ સામેના અંક પૃષ્ઠસૂચક છે અને પા. ટી. એ તે જ પૃષ્ઠની પાદટીપ સૂચવે છે. દેવ-નાગરીમાં છપાયેલા શબ્દો ગ્રંથ, ગ્રંથકાર કે વ્યક્તિવિશેષનાં નામો છે.]